13/7
937a
B III 7
21

Neue

Kritik der Vernunft

von

Jacob Friedrich Fries.

Erſter Band.

H.S.C. BIBLIOTHEK COBURG

Heidelberg,
bey Mohr und Zimmer
1807.

Vorrede.

Den Zweck dieſer Schrift bezeichnet nahe genug ſchon ihr Titel, und das nähere noch habe ich in der Einleitung geſagt. Ich übergebe der öffentlichen Beurtheilung die Frucht lange geprüfter und oft wiederhohlter Unterſuchungen. Wie bald wird ſich aber der wohl finden, der ſo weitläuftige, trockne und ſchwierige Unterſuchungen genau zu faſſen verlangt? Vielleicht früher als es jezt ſcheinen möchte! Wir ſtehen auf einem Standpunkt der philoſophiſchen Ausbildung, wo der anziehende Vortrag in der Philoſophie einen um ſo größern Sieg davon getragen hat, indem es ihm gelungen iſt, zugleich die Maske ſchwerer und ſtrenger Wiſſenſchaftlichkeit vorzunehmen. Dieſer Schmuck iſt aber doch kein geſundes Eigenthum unſers Lebens, ſondern überall fremde Nachahmung, und eben des-

halb kann es nicht fehlen, daß er ſich nicht bald in elegante Oberflächlichkeit und myſtiſchen Unſinn zertheilt.

Meine Fortſetzung vorzüglich der Ariſtoteliſchen und Kantiſchen Unterſuchungen hat ihren Werth nur in den ſtrengſten und engſten Forderungen der Wahrheit. Wenn es nicht eine von aller Mythologie verſchiedene Philoſophie als ſtrenge Wiſſenſchaft giebt, welche uns rein aus der Spekulation deutlich wird, in welcher ſich alle einzelnen Grund- und Lehrſätze nachzählen laſſen, wo es für jeden einen beſtimmten Ort und eigne Rechtfertigung giebt, wie in reiner Mathematik, und wenn es nicht ein eignes Intereſſe hat, dieſe Wiſſenſchaft ſo zu bearbeiten: ſo müſſen wir unſre Bemühungen ganz verloren geben. Aber es hat darum eben keine Noth, die Geſchichte der Philoſophie bürgt uns hinlänglich dafür, (wenn ich mich gleich nicht dabey aufhalten will, die Wichtigkeit der Kenntniß wiſſenſchaftlicher Formen nachzuweiſen,) daß der Faden dieſer Unterſuchungen, ſo oft man ihn auch fallen ließ, um nur nach Ausſchmükkungen und Anwendungen zu greifen, doch jedesmal bald wieder aufgenommen wird.

Wir wollen alſo gleich der Mathematik weder die Frömmigkeit noch die Gelehrſamkeit zum Vorwande nehmen, um uns Gehör zu verſchaffen, ſondern einzig auf Wahrheit ausgehen.

Jene bunte, zierliche Rede von der Philoſophie hingegen gleicht den ſieben magern Kühen im Traume des Pharao, ſo oft ſie das Fett der Phantaſie verſchlingen mag, ſteht ſie doch am Ende immer wieder da als trockene magere Logik. Was hilft es das dürre Sparrwerk der Einerleyheit und Verſchiedenheit lateiniſch auszudrücken, und mit grünen Blumenkränzen zu verdecken, die da nicht wurzeln können, welche der erſte Sonnenblick welkt, und der nächſte Windſtoß wieder zerſtreut? Die Mühe iſt vergebens, eine behagliche Hütte für Menſchen damit zurecht zu decken, geſchweige denn einen Tempel für Götter. Dieſer Schmuck in Darſtellung und Sprache kann nur dem wichtig ſcheinen, welcher der trocknen Wahrheit und ſeinem Enthuſiasmus nicht recht zutraut, daß er Probe halten wird. Wir fürchten das nicht. Wohl, dem gemeinen Haufen mag man den bittern Trank ſeiner Apotheoſe mit irgend einem Syrup verſetzen,

daß er ihn nur an die Lippen bringe; mühe ſich dann, wem's der Mühe lohnt, dieſen im Helldunkel myſtificirter Gefühle die Wahrheit ſchauen zu laſſen, wie zitirte Geiſter. Wer aber der Wiſſenſchaft kundig iſt, der wird überall hell ſehen wollen, und ſich vor keiner Klarheit fürchten.

Einleitung.

Der Geiſt der Zeit iſt es, der in unſrer Geſchichte lebt und ſich verwandelt, er iſt der mächtige Beherrſcher jedes Einzelnen, denn nur von ihm wird jeder genährt und groß gezogen, nur von ihm hängt es ab, ob kleine Kraft das Größte wirken oder die größte unbemerkt erdrückt bleiben ſoll, und doch iſt es wieder im Kampfe mit ihm, wo ſich meſſen muß, wer für Bildung des Geiſtes arbeiten will. Das gilt vor allem der Selbſtthätigkeit der Vernunft im Philoſophiren.

Ein jeder wird von der öffentlichen Meinung ſeiner Zeit gebildet; ſie leitet ſeinen Gedankengang ein, und auch noch fortwährend drängt ihn fremde Meinung unbewußt, bald weil er ihrem Intereſſe ſchmeicheln oder wenigſtens folgen, bald weil er ihr vielleicht auch durch Widerſpruch imponiren, bald endlich nur, weil er von ihr verſtanden werden will — zum Theil immer nach einem Ziele hin, wie es im Geiſt der Zeiten vorbereitet lag. Vor allem aber die Wirkung! Wo jetzt ein Funken alles weit und breit in Flammen ſetzt, da langt ein andermal die ſtärkſte Gluth nicht hin, um fort zu zünden. Das Intereſſe des Augenblicks entſcheidet hier alles.

So iſt denn auch in der Philoſophie eine öffentliche Meinung als Geiſt der Zeit, welche das Intereſſe des Augenblicks beſtimmt, und jedem Denkenden die Richtung anweiſt. In dieſem Geiſte der Zeit liegt ein Grundurtheil über das, was Philoſophie leiſten ſoll, er trägt die ganze philoſophiſche Bildung des Zeitalters mit ihren Vorzügen und Fehlern. Er beſtimmt die Grundvorurtheile der Zeit, die jedem anerben, der ſich nicht durch eigne Kraft davon befreyt; und dieſe Befreyung iſt der ſchwere Kampf, den wir auf uns haben, wenn wir für die Philoſophie wirken wollen.

Die öffentliche Meinung über Philoſophie wird jederzeit durch das gebildet, wofür man eben die Philoſophie für gut hält. Alles Intereſſe der Philoſophie hängt aber an den drey Ideen der Wahrheit, Schönheit und Güte, und es iſt das Entſcheidende hier, wie ein Zeitalter dieſe einzeln oder in ihrer Vereinigung auffaßt, nach dem praktiſchen Bedürfniß der einen und dem theoretiſchen der andern.

Das erſte Bewegende, was einem Zeitalter den Werth der Philoſophie beſtimmt, liegt darin, wie nothwendig man ſie für das praktiſche Intereſſe hält, wie ſehr man ſie für ſeine Ideen von Recht und Tugend und Religion unentbehrlich achtet, oder wohl auch für das äſthetiſche Intereſſe der Schönheit. Hier ſehen wir aber die öffentliche Meinung beſtändig wechſeln. Als in der neuern Zeit der Gedanke wieder frey wurde, fieng man ſowohl für Religion als Recht an, Zutrauen zur Philoſophie zu faſſen. Das Ge-

ſetz der Hierarchie, und der Buchſtabe eines poſitiven Glaubens verlor zuerſt ſeine unbeſtrittene Gewalt, bis die Gottloſigkeit eines Mode gewordnen Empirismus den Glauben an die gute Sache der Vernunft wieder zerſtörte. Länger erhielt ſich die öffentliche Meinung für die Philoſophie des Rechts, man hoffte mit philoſophiſchen Theorien Staatsverfaſſungen, mit dem Naturrecht Geſetze zu machen, endlich unſrer Zeit hoffen nur noch die Aerzte durch Naturkunde von ihr zu lernen, und, ohne Geſchmack und ſchöne Kunſt zu haben, meinen einige durch Philoſophie ſie wieder zu gewinnen. Im Erfolg alſo hat ſich Philoſophie durch ihr praktiſches mehr Feinde als Freunde zugezogen, indem ſie mit dem bildlichen und poſitiven zu leicht in Streit geräth. Ja man wäre wohl lang von aller Spekulation zurückgekommen, wenn das anfangs untergeordnete theoretiſche Intereſſe, der Wahrheit nur um der Wahrheit willen, ſich nicht immer gleich bliebe, ſelbſt wider Willen ſtets auf das alte Thema zurückleitete, und wenigſtens vorübergehend jede neu aufblühende Jugend wieder anregte; denn es iſt das unvertilgbare Beſtreben des ſich ausbildenden Verſtandes die Einheit ſeines eignen Weſens, als Geſetz in ſeiner ganzen Erkenntniß gelten zu machen; daher der immer lebendige Geiſt der Spekulation, welcher überall Syſtem und Princip ſucht, begründen und erklären will.

Hier müſſen wir aber dieſes Philoſophie erzeugende Bedürfniß unterſcheiden von den wirklichen Verſuchen es zu befriedigen. Ein aufgeſtelltes Syſtem mit aller ſeiner

Konſequenz iſt doch immer nur das letzte Reſultat der Grundmeinungen ſeines Schöpfers über das Weſen des Philoſophirens, und es iſt eine ſchwere Aufgabe in dieſe Tiefe des Geiſtes die Fäden des Raiſonnements zu verfolgen, wo ſich eigentlich die Keime einer neuen Darſtellung entwickeln. Meiſtentheils ſind dieſe erſten Keime die mehr oder weniger richtigen aus der vergangenen Zeit aufgenommenen Vorurtheile über Zweck und Weſen der Spekulation. Was unmittelbar erſcheint, und leichter zu bemerken iſt, iſt dann nur der Verſuch dieſen Geſetzen nach zu kommen und dieſe Bedürfniſſe zu befriedigen. In jenem tieferen liegt aber eigentlich die geheime Gewalt des Geiſtes der Zeit.

Deswegen darf die temporär herrſchende Mode mit dem Geiſte der Zeit ſelbſt in der Philoſophie ja nicht verwechſelt werden, letzterer ſtellt die Aufgaben auf, die gelöſt werden ſollen, die Mode aber macht nur vorübergehende einzelne Verſuche, um ſie zu löſen, für eine Zeitlang laut geltend. Würden dieſe Aufgaben anſtatt durch neue Mode durch feſt ſtehende Wiſſenſchaft gelöſt, ſo hätte eben damit die Geſchichte der Philoſophie in der Bedeutung, in der wir ſie jetzt nehmen müſſen, ihr Ende erreicht, und es gäbe eben deshalb keinen philoſophiſchen Geiſt der Zeit mehr, indem durch Wiſſenſchaft alle Meinung, in welcher er allein lebt und ſich bewegt, vernichtet wäre. Bloße philoſophiſche Mode wird nur anfangs angeregt durch einen eminenteren Selbſtdenker, und lebt dann in den Meinungen des philoſophirenden Volkes, erhält ſo-

gar ihr geltendes Wort nur durch die Acklamationen der nachſprechenden Menge; der Geiſt der Zeit hingegen lebt eigentlich in den Selbſtdenkenden jeder Zeit. So haben ſich bey uns nach einander die Mode des Wolfianismus, des franzöſiſchen Materialismus, dann des Kantianismus einander abgelöſt, bis jetzt die Philoſophie des Alls oder die Weltvergötterung an die Tagesordnung gekommen iſt. Dieſer Mode iſt geſchichtlich leicht zu folgen. Wie ſich aber unter ihrer Hülle der Geiſt der Zeit allmählich umgeſtaltet hat, iſt ſchwerer zu entwickeln. Für den, der ſich um Philoſophie bemüht, iſt dieſe Mode, wenn er nur Geduld genug hat, eben kein gefährlicher Feind, denn ſie zerſtört ſich, wie alle Mode ſelbſt, ſobald ihr der Reiz der Neuheit entzogen wird, ihre Fehler ſind nur Fehler in den Reſultaten, die ſich durch den weitern Vertrieb von ſelbſt offenbaren. Die wahren Fehler des Geiſtes der Zeit hingegen liegen in den erſten Vorausſetzungen, auf welche man gewöhnlich den Blick gar nicht erſt richtet, die man entweder unbewußt mit annimmt, oder nach denen man ungehört verdammt wird, weil ſie dem Richter eine unbewußte und darum ganz unverdächtige Regel der Wahrheit ſind *).

---

*) Weswegen, wie Leibnitz einmal bemerkt, ſehr vieles gerade darum nicht geſehen wird, weil es uns zu bekannt iſt; und oft entdecken die am meiſten, welche ohne Lehrer ſich für eine Wiſſenſchaft ſelbſt gebildet haben. So wird man vortheilhaft in der Philoſophie von neueren Lehrern ſich an recht alte wenden, eben weil wir von letzteren

Dieſe tief in der öffentlichen Meinung der Selbſtdenker jeder Zeit gegründeten Vorurtheile ſind es eigentlich, mit denen wir den Kampf beſtehen müſſen, wenn wir der Spekulation weiter helfen wollen.

Wird daher die Frage aufgeworfen: Was ſind unſrer Zeit die Bedürfniſſe der Spekulation? Wie ſoll ſich unſre Philoſophie weiter fortbilden? So wird ſich die Antwort darauf nur finden und verſtändlich geben laſſen, wenn wir durch eine geſchichtliche Anſicht nachweiſen, welche irre leitenden Vorurtheile hier immer noch verborgen liegen, und wenn wir in Rückſicht deſſen das, was bloße Mode der Nachdenker iſt, von dem unterſcheiden, was öffentliche Meinung der Selbſtdenker der Zeit iſt. Eine ſolche geſchichtliche Anſicht wollen wir hier verſuchen.

Alle philoſophiſchen Räthſel gleichen der Aufgabe des Kolumbus, ein Ey auf den Tiſch zu ſtellen, ſobald das Räthſel vollkommen gelöſt iſt, kann der Schüler kaum die Stelle mehr finden, auf der die Aufgabe möglich war, weil alles ſo durchaus klar iſt. Es kommt nämlich hier alles auf geregelte ſcharfe Abſtraktion an, die das erſtemal ſehr ſchwer zu finden iſt, nachher aber leicht genug zu ler-

---

nicht ſowohl lernen als an Ideen hingewieſen werden. Aber die Wuth philologiſcher Gelehrſamkeit und vornehmer Citate wirkt nur nachtheilig, und erſtickt das Selbſtdenken durch gelehrte Pedanterey und affektirte Eleganz in gedankenloſem Nachſprechen fremder Worte.

nen. Es bedurfte mancherley Vorbereitung in der Geſchichte der Philoſophie, und dann noch Jahre lange Vergleichungen, bis es Kant gelang, die Formen der Anſchauung genau von den Verſtandesbegriffen zu ſondern; ſein Schüler lernt nun dieſe Abſtraktion in einigen Stunden verſtehen und einſehen. So wird ſich, ſobald wir die wichtigſten Abſtraktionen in einiger Vollſtändigkeit beſitzen, Philoſophie als feſte Wiſſenſchaft zu bilden anfangen, ſie wird dadurch eigentlich erſt Schulſache werden, wie Mathematik, und allem Vornehmthun, aller Großſprecherey und allem Myſteriöſen in ihr ein Ende machen. Aller Streit in der Philoſophie dreht ſich um die eine evidente Wahrheit: die menſchliche Vernunft iſt endlich und ſinnlich, alſo beſchränkt; folglich giebt es für die menſchliche Vernunft 1) mehr als bloß ſinnliche Erkenntniß, aber unſre vernünftige Erkenntniß iſt beſchränkt, es giebt für uns 2) unüberwindliche Unwiſſenheit und keine abſolute Erkenntniß. Mit der Entwickelung dieſer Wahrheit in ihren Folgen iſt aller Streit der Philoſophen beyzulegen und feſte Wiſſenſchaft in ihr zu erhalten.

Der Endzweck alles Philoſophirens liegt in ihrem praktiſchen Intereſſe für die Ideen der Tugend, des Rechtes und der Religion, aber dieſer Endzweck iſt nur letztes Reſultat, auf ihn dürfen wir wenig ſehen, wenn wir den philoſophiſchen Geiſt der Zeit wollen kennen lernen. Es iſt ein rein ſpekulativer Anſtoß, welcher hier die Richtung nach dem höheren, idealen, oder nach dem niedrigen und gemeinen beſtimmt. In Rückſicht dieſes praktiſchen Intereſſe zeichnen

ſich zwey Wendepunkte in der Geſchichte der Philoſophie aus. Sokrates führte die griechiſche Philoſophie von der leeren Logik der Sophiſten auf ihr praktiſches Intereſſe zurück, und unſrer Zeit hatte der Streit mit poſitiver Religion eine Idee- und Religion-loſe Naturlehre zum modiſchen Entſchuldigungsgrund der niedrigen gemeinen Denkungsart in den gebildeten Ständen gemacht, welche ohnehin in dem verwirrenden Gedräng einer ſteigenden Kultur ſo leicht begünſtigt wird durch das Bedürfniß jedes Einzelnen, welches jedem überlegen iſt. Dieſem fieng unſre vorzüglich durch Kant bezeichnete Periode von Seiten der Schule her an entgegen zu treten, welche vor dem gebildeten Verſtand der Idee und Religion ihre Achtung wieder gab.

Aber auf dieſe letzten Folgen haben wir hier nicht zu ſehen, denn darin ſind ohnehin die großen Denker aller Zeit einverſtanden. Eine individuell niedrige und gemeine Anſicht der Welt kann mit politiſcher Größe und politiſcher Genialität des Geiſtes leicht vereinigt ſeyn, aber mit wahrhaft philoſophiſcher Genialität eines tiefen Denkers iſt dieſe ideeloſe Anſicht der Dinge ſo ſehr im Widerſpruch, daß ein philoſophiſches Genie ſich lieber alle unbegreiflichſten Inkonſequenzen zu Schulden kommen läßt, als dieſen Glauben verläugnet. Es wird ſchwerlich ein wahres philoſophiſches Genie als Beyſpiel dagegen genannt werden können. Allein die ſittliche Ueberzeugung des Urhebers von einem gewiſſen Geiſte in der Philoſophie iſt ein ſchlechter Maaßſtab für den ideellen Werth oder Unwerth dieſes Geiſtes ſelbſt; denn jeder Geiſt im philoſophiſchen lebt unmittelbar nur in der

theoretiſchen Spekulation, bey dem Urheber kommt es auf den Zufall an, ob er folgerecht oder nur durch Inkonſequenzen erzwungen, ſeine ſittliche Ueberzeugung mit der ſpekulativen Grundlage verband; dieſe Inkonſequenzen werden ſich in dem Geiſte ſeiner Philoſophie nicht gleichmäßig wiederhohlen, erſt ſeine Schule kann darin zeigen, was wirklich dieſem Geiſte gehört, und der frommſte Lehrer wird dann oft die gottloſeſten Schüler bilden, und umgekehrt.

Der Geiſt der Philoſophie, den wir hier ſuchen, wird alſo nur in dem eigentlich ſpekulativen Theile der Wiſſenſchaft ſein wahres Leben und Weſen zeigen, (die hohen Abſichten und Wünſche wollen wir jedem Einzelnen dabey gern ſchenken.) Hier iſt nun die allgemeine Anforderung an die Philoſophie das, wa. wir jetzt ausſprechen: man ſoll die Nebenordnung des Endlichen neben dem Ewigen aufweiſen, Natur und Freyheit vereinigen, ſo daß keine die andere vernichtet, beyder Rechte zuſammen beſtehen. Dieſe Aufgabe iſt aller Spekulation und allen Zeiten gemein, der Unterſchied zeigt ſich erſt in den oberſten Maximen, nach denen man zu ihrer Auflöſung gelangen will; Maximen, die bey der natürlichen Ausbildung des Verſtandes unfehlbar anfangs von Vorurtheilen geleitet werden. Alle Schwierigkeit wird nämlich hier immer durch das Verhältniß des Sinnes zur Vernunft beſtimmt. das Endliche gehört dem Sinn, das Ewige der Vernunft in ihrem Gegenſatze gegen den Sinn, und die Wahrheit fordert, die Rechte des Sinnes und der Vernunft, beyde gelten zu laſſen, und ſie mit einander poſitiv zu vereinigen. Dies iſt aber bey der unvorbereiteten

gewöhnlichen Denkungsweiſe ſehr ſchwer; jeder Einzelne fällt entweder unter die Vorurtheile des ſich allein für genug haltenden Sinnes, oder der ſelbſt genugſamen Vernunft, oder endlich es kommt gar zu einer negativen Vereinigung beyder im Skepticismus.

Zur Erkenntniß des Endlichen führt uns unmittelbar der Sinn, für das Ewige aber brauchen wir einen höhern Standpunkt der eigenthümlich ſpekulativen Erkenntniß, der nur der denkenden Vernunft für ſich gehört, und zu dem ſie geleitet wird, wenn ſie die Einheit als Geſetz alles ihres Erkennens aufſtellen will. Das erſte giebt uns die kalte natürliche Anſicht der Dinge des Wiſſens und des gemeinen Menſchenverſtandes. Das andere giebt uns eine gleichſam exaltirte religiöſe Anſicht der Dinge des Glaubens und der Idee. Beyde, gemeiner Menſchenverſtand und Idee, verſuchen dann bey gewöhnlicher Geiſtesbildung ihr Heil entweder mit einem empiriſchen Grundvorurtheil des Sinnes, oder mit einem rationaliſtiſchen Grundvorurtheil der Vernunft.

Für das gemeine Leben haben wir zwey Grundmaximen, nach denen philoſophirt wird; die eine gehört dem Empirismus des gemeinen Menſchenverſtandes, und ſpricht ſich aus: ich glaube nur, was in die Anſchauung fällt, was ich ſehe und höre; die andere gehört dem Raiſonnement des gemeinen Menſchenverſtandes, iſt logiſch und ſpricht ſich aus: ich glaube nur, was mir bewieſen werden kann. Beyde vereinigen ſich in einer

dritten: ich glaube nur, was aus dem Geſehenen und Gehörten bewieſen werden kann. Was unter Vorausſetzung dieſer Maximen geurtheilt und gefolgert wird, iſt das Gemeinfaßliche und Klare, worüber man gemeinhin einig iſt. Sobald man aber anfängt, dieſe Maximen ſelbſt zu berühren, ihre Gültigkeit in Anſpruch zu nehmen, oder nur ihr Verhältniß gegen einander feſtſetzen zu wollen, ſo verirrt ſich der gemeine Menſchenverſtand ins Schwankende, Dunkle, Unbeſtimmte, er hat kein feſtes Urtheil mehr.

Dieſen Grundmaximen des gemeinen Menſchenverſtandes, der um alles wiſſen will, gegen über zeigt ſich die religiöſe Anſicht der Dinge, die von einer Parthey des Glaubens in Schutz genommen wird, welche dieſen Verſtand des Stolzes und der Vermeſſenheit zeiht. Ihr gehören wieder zwey entgegengeſetzte Grundmaximen; eine gehört dem idealiſirten Empirismus, welcher aller Spekulation im Grunde Gram iſt, ſo philoſophiſch er gleich oft erſcheint, nach dem Spruch: Ja unterm Mond giebts mancherley, wovon nichts träumt die Träumerey Philoſophey. Unter die Flügel dieſer Lehre flüchtet ſich dann mancherley Glaube und Aberglaube. Die andere Maxime gehört dem idealiſirten Rationalismus, welcher den Verſtand eines einſeitigen Treibens um Reflexion zeiht ohne Ziel nnd Zweck, nach der Einwendung: In dem, wie du die Dinge ſiehſt, haſt du ja doch nur deine Anſicht der Dinge; wer ſteht dir dafür, daß das Weſen der Welt in ſich ſelbſt wirklich ſo iſt, wie dir es vorkommt,

liegt es nicht vielmehr ſchon in deiner Ueberzeugung, daß du nur eine beſchränkte endliche Vernunft haſt, daß du auch nur eine beſchränkte Anſicht der Dinge haben wirſt. Aber kaum iſt dieſes Verdammungsurtheil der gemeinen Anſicht ausgeſprochen, ſo wagt die nämliche Vernunft, ſich ſelbſt überlaſſen, doch wieder ſich zum Urquell der Wahrheit zu erheben: folge mir nach, ſagt ſie, und ich will dir jenſeit aller Bilder deines Sehens und Hörens die ewige Einheit und Nothwendigkeit in Allem, vor dem verklärten Blick zeigen.

Auf dieſe Weiſe hat die Spekulation ſeit jeher in der Geſchichte mit uns und mit ſich ſelbſt geſpielt. Drey Vorurtheile leiten unbewußt und unwillkührlich das Urtheil über die Wahrheit bey jedem unvorbereiteten. Das Vorurtheil des natürlichen Empirismus, oder des Vertrauens auf die Anſchauung, eins des natürlichen Rationalismus, oder des Vertrauens auf den Beweis, und eins des künſtlichen Rationalismus, oder des Vertrauens auf die Idee, denn die vierte Meinung des idealiſirten Empirismus beſteht nur in der Oppoſition ohne poſitives Eigenthum.

Dieſe wollen wir näher mit der neueren Geſchichte der Philoſophie vergleichen.

Seitdem durch griechiſche Philoſophie die Formen des Reflexionsvermögens für ſich entwickelt waren nach Begriff, Urtheil, Schluß, Beweis und Syſtem, ſo erhielt der Ra-

tionalismus des gemeinen Menſchenverſtandes eine feſte Geſtalt, indem er durch die Bequemlichkeit des Klaſſificirens und Beweiſens getrieben überall theoretiſche Wiſſenſchaft forderte, und zu bilden verſuchte nach der Maxime: nichts iſt gewiß, als was aus ſeinen Gründen bewieſen iſt. Es bildete ſich durch die ſcholaſtiſche Philoſophie, die des Carteſius, Spinoza bis zur Wolfiſchen mehr oder weniger unbewußt das Vorurtheil der Genugſamkeit der logiſchen Formen und des Beweiſes, um Wahrheit und Gewißheit in der Philoſophie zu ſichern. Man kann dies das Vorurtheil der mathematiſchen Methode nennen, denn was man zu Wolffs Zeit unter mathematiſcher Methode verſtand, iſt nichts anders, als allgemeine logiſche Methode, d. h., das Verfahren, alle Begriffe einer Wiſſenſchaft in Definitionen zu ſchlagen, daraus Axiome zu bilden, und aus dieſen Beweiſe zu führen. Indem man ſo nach und nach alles und jedes dem Beweiſe unterwarf, ſo hieng am Ende das ganze Syſtem menſchlicher Weisheit nur an dem einzigen Ring logiſcher Identität, des Widerſpruches und zureichenden Grundes; denn es war hier der denkende Verſtand ganz ſich ſelbſt überlaſſen, und der letzte Grund, auf den er ſich ſtützen konnte, waren nur die Regeln ſeines Denkens ſelbſt.

Auf der andern Seite hatte ſich vorzüglich ſeit Baco von Verulam, in England, ein mehr erfahrungsmäßiges Spekuliren gebildet, dem die empiriſche Maxime zu Grunde lag: nur der ſinnlichen Anſchauung zu trauen. Dieſe beyden Partheyen kamen vorzüglich durch Leibnitz und Locke in Streit mit einander, man ſtritt ſich aber

nur um die Anwendungsweiſe, und jeder ließ zum Theil unbewußt die Grundmaxime des andern neben der ſeinigen mit gelten, dem Beweiſenden war die Anſchauung nur verworren, dem Anſchauenden der Beweis bloße Ableitung, alſo für ſich leer.

Deswegen gelang es Hume, dadurch allein die ganze natürliche Spekulation an ſich ſelbſt irre zu machen, daß er beſtimmt beyde Maximen mit einander vereinigte. Er legt als Grundmaxime ſeiner Spekulation das Vorurtheil unter: nur durch Beweiſe aus dem, was in die Anſchauung fällt, iſt Sicherheit des Wiſſens möglich. Daraus zeigte er, vorzüglich an dem Gebrauch der Begriffe von Urſach und Wirkung, daß alles ſogenannte ſpekulative Wiſſen auf die Art gar nicht begründet werden könne, und verdammte den ſpekulirenden Verſtand zu einem unvermeidlichen Skepticismus.

Gegen dieſe Darſtellung war auf die hergebrachte Weiſe nichts konſequentes einzuwenden, man mußte dieſe Art zu ſpekuliren verlaſſen, und wurde nun auf bloße Selbſterkenntniß der Vernunft zurückgedrängt, durch die wir anfangs die Bearbeitung der empiriſchen Pſychologie durch Engländer und die deutſchen Eklektiker erhielten.

Für mehr ſpekulative Köpfe lag aber in der vergangenen Geſchichte eine größere Belehrung. Fr. H. Jakobi entdeckte zuerſt mit hinlänglicher Schärfe den Grund des Mißlingens aller Wolfiſchen ſpekulativen Verſuche, indem er die Mittelbarkeit alles Beweiſens und Begreifens zeigte, und

nachwieß, es müſſe doch erſt etwas Beſtimmtes gegeben ſeyn, aus dem bewieſen werde, ehe man zu beweiſen anfangen könne. Er lehrte uns, daß aller Determinismus nothwendig in Fatalismus ausgehe, indem der oberſte Grund mit ſeiner eignen innern Nothwendigkeit ſich ſelbſt doch nur als Schickſal da ſtehe, denn die causa sui, der Grund von ſich ſelbſt, war eine gar zu ſeichte Entſchuldigung für einen Abſchluß des Determinismus in ſich ſelbſt.

Dieſelben Verhältniſſe faßte Kant auf, und ſie führte ihn zu ſeiner Kritik der Vernunft. Er ſah zuerſt, daß die Evidenz der Mathematik nicht von ihrer ſtreng logiſchen Form, ſondern von ihrer eignen Anſchauung abhänge; letztere fehle der Philoſophie, deswegen dürfe man dieſe, damals ſo hoch gehaltene, Methode in ihr gar nicht anwenden, ſondern man könne in ihr nur durch eine regreſſive, zergliedernde Methode etwas ausrichten. Es könne nichts damit gewonnen werden, unmittelbar an die Aufſtellung eines ſpekulativen Syſtems zu gehen, vielmehr zeige der Erfolg in der Humiſchen Darſtellung deutlich, daß die Vernunft ſich ſo mit ſich ſelbſt in Widerſpruch verwickele, es ſey alſo unumgänglich nothwendig, daß ſie ſich erſt mit ſich ſelbſt beſchäftige, und zur Selbſterkenntniß gelange, wie weit ſie in der Spekulation mit ihren eignen Kräften reiche oder nicht. Indem er nun dieſe Unterſuchungen anſtellte, entdeckte er erſtlich den Unterſchied analytiſcher und ſynthetiſcher Urtheile, ferner in Raum und Zeit die Formen einer reinen Anſchauung, welche der Quell mathematiſcher allgemeiner und nothwendiger Geſetze werden, und nicht aus dem

Verſtande, ſondern aus produktiver Einbildung entſpringen. Weiter zeigte er gegen Hume, daß nicht nur der Begriff von Urſach und Wirkung, ſondern die ganze Tafel von Begriffen, welche er die Tafel der Kategorien nennt, unabhängig von der Erfahrung in unſerm Geiſte entſpringen, aber doch nothwendig ſelbſt von jedem Skeptiker angewendet werden müßten, weil ſie nothwendige Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt ſind. Endlich zeigte er, über das Gebiet der Erfahrung hinaus im Felde der Ideen vermöge die ſpekulative Vernunft für ſich gar nichts auszurichten, ſie habe hier gar keine Gewalt zu poſitiver Erkenntniß, doch rechtfertige ſie ſich ſelbſt die Möglichkeit der Freyheit, indem ſie ihre bedingte ſinnliche Erkenntniß nur als eine ſubjektive Erſcheinung, nur als ihre Anſicht der Welt anerkenne, welche nicht als ein nothwendiges Geſetz für das Daſeyn der Dinge an ſich anerkannt werden müſſe.

So mußte durch die unfehlbare kritiſche Methode die Thatſache der Spekulation in unſerm Geiſte entſchieden beſtimmt werden, daß wir nämlich Kategorien als Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung unvermeidlich brauchen; und daß die ſpekulative Vernunft für ſich im Gebiete der Vernunft nichts poſitives zu wiſſen vermöge, aber warum das ſo ſey, blieb bey Kant unausgemacht. Wie ſind wir zur Erfahrung ſelbſt berechtigt und zu ihren Formen a priori? und woher rührt unſer ſpekulatives Unvermögen? das war hier nicht gezeigt. Ungeachtet der ſtrengen ſyſtematiſchen Form, und der regelmäßigen Vollſtändigkeit des

Syſtems, fehlte es doch dem Ganzen an Schluß, Rundung und dadurch an innerer Haltung und Einheit.

Was durch Kant unmittelbar klar wurde, war die Unzulänglichkeit alles engliſchen und franzöſiſchen Empirismus, denn er wieß in unſerm Geiſte als Thatſache ein Bewußtſeyn von Allgemeinheit und Nothwendigkeit auf, welches nach jenen Grundſätzen ſchlechthin unmöglich ſeyn müßte. Auf der andern Seite war aber auch gegen den natürlichen Rationalismus durch Jakobi und Kant klar, daß die logiſchen Formen der Reflexion mit ihrer Identität und ihrem Widerſpruch, daß die bloßen Beweiſe nicht hinlangten, um uns ſpekulative Gewißheit zu verſchaffen. Man wurde nun ſo ziemlich über den Ausdruck einig, daß die bisherige Behandlung der Philoſophie als Reflexionsphiloſophie zu verwerfen ſey, und fühlte das Bedürfniß anſtatt der mittelbaren Gewißheit der Beweiſe eine unmittelbare Erkenntniß der Vernunft als eigentlichen Quell ſpekulativer Wahrheiten nachzuweiſen. Dabey benahmen ſich nun verſchiedene ſehr verſchieden, die meiſten aber kamen darauf überein, eine unmittelbare Erkenntniß des Unbedingten, Abſoluten, des über das Endliche erhabenen Ewigen einzuleiten, welches Einige durch ein dem Wiſſen entgegengeſetztes Glauben, andere durch ein unmittelbares höchſtes Wiſſen der intellektuellen Anſchauung zu erreichen hofften.

Dieſe geſchichtlichen Momente ſind hinreichend, um den rein ſpekulativen Geiſt unſrer Zeit in deutſcher Philoſophie zu faſſen und zu begreifen. Was mehr oder weniger laut

im einzelnen über dieſes hinaus geſagt worden iſt, iſt mehr Modeſache als Eigenthum des Zeitgeiſtes.

Unter den Philoſophen, die am meiſten gehört wurden, brachte Reinhold, indem er die fehlende Einheit zum Kantiſchen Syſtem hinzu ſuchen wollte, das rationaliſtiſche Vorurtheil unter der Formel wieder beſtimmt in Anregung: es ſey der Zweck aller theoretiſchen Wiſſenſchaft und Spekulation, alles unſer Wiſſen aus einem höchſten Princip abzuleiten. Dieſes Princip ſollte anfangs logiſch ein Grundſatz ſeyn, wandte ſich aber bald metaphyſiſch herum, und wurde zur Idee des Univerſums oder der Gottheit. Hier faßt man denn die Aufgabe der Philoſophie unter die Formel: Das Weſen der Dinge aus dem Weſen der Gottheit zu begreifen. Und ſo klar es nun auch für jede beſonnene Sprache iſt; daß alles durch die Gottheit ſey, wie es iſt, wenn die Idee der Gottheit Realität hat; daß aber der Menſch das Weſen der Gottheit weder faſſen noch begreifen könne, noch viel weniger alſo das Weſen der Dinge aus ihm: ſo iſt doch dieſe Idee von der Philoſophie für den Augenblick unter uns ſo ausgebreitete Modeſache geworden, daß man ſie faſt das charakteriſtiſche des Geiſtes unſrer Spekulation nennen möchte.

Fichte mit ſeinem reinen Ich; Bardili mit ſeinem prius, Reinhold mit ſeinem Denken als Denken, Schelling mit ſeiner abſoluten Vernunft, und die ganze Schellingiſche Schule mit ihrer abſoluten Wiſſenſchaft und ihrer Wiſſenſchaft des All ſtimmen darauf zuſammen, daß ihre Philoſophie das Weſen der Dinge aus der ewigen Einheit erkennen

will. Doch der Fehler iſt hier ſo offen am Tage, daß dieſe Idee nie mehr als vorübergehende Modeſache werden kann. Sobald nämlich jede Schule ihre Sprache hinlänglich wird ausgebildet haben, wird es ſich von ſelbſt ergeben, daß ſie nur die nachbildliche menſchliche Weltanſchauung mit der Idee eines vorbildlichen göttlichen Verſtandes verwechſelt, und in der Aufgabe ihrer Philoſophie ihre menſchliche Vernunft in jene göttliche hinüber geworfen haben.

Wenn ich nun durch vorliegende Schrift den Gang der Spekulation um einige Schritte weiter führen will: ſo fragt ſich erſtlich, welchen im Geiſte der Zeit liegenden Vorurtheilen werde ich hier begegnen müſſen, und zweytens welche Anforderungen wird dieſer Geiſt der Zeit an mich machen, welche ſoll er an mich machen?

Zunächſt wollen wir aus der bisherigen Darſtellung das erſtere genauer entwickeln. Die Fortſchritte der Spekulation in neuerer Zeit laſſen ſich im allgemeinen ſo bezeichnen:

1) Vollendung der Spekulation aus dem rationaliſtiſchen Vorurtheil: alle Wahrheit müſſe aus einem oberſten Princip begriffen werden, durch die Syſteme von Spinoza, Leibnitz und Wolff.

2) Gegenverſuch einer Spekulation aus dem empiriſchen Vorurtheil der Anſchauung in Lockes Verſuchen über den menſchlichen Verſtand, worin er die Empfindung zum alleinigen Quell unſrer Wahrheit machen will.

3) Vollendung dieſes Empirismus in der Humiſchen Darſtellung, in welcher der Empirismus ſeinen richtigen Standpunkt für die Philoſophie annimmt, durch die Ableugnung aller ſpekulativen Wahrheit, wenn man nur der Anſchauung trauen darf.

4) Vereinigung der empiriſchen und rationaliſtiſchen Anſicht durch die Kantiſche Kritik der Vernunft.

Wir ſehen alſo in dieſer Geſchichte einen Streit zwiſchen den Vorurtheilen des natürlichen Empirismus und Rationalismus, die ſich mit einem Ausgleichungsverſuch zwiſchen beyden endigt. Unſre Frage iſt daher eigentlich: was iſt in dem philoſophiſchen Geiſte unſrer Zeit durch Streit und Ausgleichung wirklich über die Einſeitigkeit jener Vorurtheile gewonnen? und was mag noch von ihr übrig geblieben ſeyn?

Hier können wir mit dem reinen Lockiſchen Vorurtheil leicht fertig werden; Kant hat darauf ſo beſtimmt und deutlich geantwortet, daß kein gebildeter Selbſtdenker mehr in dieſen Fehler verfallen kann. Der einzige Grund der Lockiſchen Anſicht war der, daß jede menſchliche Erkenntniß durch Sinn und Empfindung beſtimmt wird und mit Empfindung anfängt. Darauf antwortet aber Kant: wenn gleich alle unſre Erkenntniß mit ſinnlicher Empfindung anfängt, ſo entſpringt ſie doch nicht alle aus dieſer, ſondern ſie kommt uns nur bey Gelegenheit der Empfindung zum Bewußtſeyn. Hätten wir nur ſinnliche Anſchauung, ſo wäre dadurch der Begriff der Nothwendigkeit und Allgemein-

heit in unſerm Verſtande nicht einmal möglich, auch vorausgeſetzt, daß er ſich gar nicht anwenden ließe; nun beſitzt unſer Geiſt ſogar in Mathematik und Philoſophie nothwendige Erkenntniſſe, die nach Lockes Theorie ganz unmöglich ſeyn müßten, dieſe iſt alſo auf jeden Fall einſeitig.

Die Humiſche Vollendung dieſes Empirismus iſt aber bey weitem nicht ſo rein vernichtet, wie die Lockiſche Darſtellung, weil in ihr auch das rationaliſtiſche Vorurtheil zur Sprache kommt.

Dieſes iſt das Vielgeſtaltige, welches, wenn es von einer Seite abgewieſen iſt, doch immer wieder auf andere Art ſeine Fehler mittheilt. Es geht die allgemeine Sage: im Gebiete der Philoſophie ſey irgendwo ihr oberſter und erſter Anfang, in welchem aus der einen Einheit der Quell aller Wahrheit entſpringe. Dieſes Gebiet aufzufinden, ſey das wahre Räthſel des philoſophiſchen Steins der Weiſen. Gar mancher gieng auf dieſes Abentheuer aus, und glaubte den Fund gemacht zu haben, aber faſt jeder ſtellte ſich ſchon unter dem, was er ſuchte, etwas anderes vor. Es ſoll aus Einem oberſten alles Einzelne, Beſondere, Mannichfaltige bald begründet, bald bewieſen, erklärt, deducirt, indifferentiirt werden. Wodurch die Sache bald eine logiſche, bald eine dunklere metaphyſiſche Bedeutung bekommt. Spinoza und Leibnitz nahmen die Sache ganz metaphyſiſch, und wollten das Weſen aller Dinge aus der Einheit eines höchſten Weſens begreifen. Sollte eine ſolche Lehre aber wirklich aufgeſtellt werden, ſo müßte ſie doch un-

ter der logiſchen Form eines Syſtems erſcheinen, Wolff alſo machte ſich eigentlich ganz dieſelbe Aufgabe, nur daß er ſie von ihrer logiſchen Seite anſah: wir ſollen alles unſer Wiſſen in ein logiſches Syſtem anordnen, und ſo aus einem höchſten Princip beweiſen.

Hume ſetzte wieder die nämliche Aufgabe voraus, machte dagegen die Einwendung: wie wollt ihr dann einen Beweis für die Anwendbarkeit der Begriffe von Urſach und Wirkung mit Nothwendigkeit finden? und antwortete: aus den ſinnlichen Impreſſionen, mit denen jede Erkenntniß anfängt, folgt die Gültigkeit dieſer Begriffe nicht, alſo könnt ihr ihnen keine Gültigkeit als nach Gewohnheit verſchaffen.

Kant endlich griff das Wolfiſche Vorurtheil von manchen Seiten an, erſtlich in der Hauptſache dadurch, daß er die Wolfiſche Methode als dogmatiſch für die Philoſophie verwarf, und die kritiſche das Syſtem nur vorbereitende Unterſuchung für das Wichtigſte erklärte; zweytens darin, daß er zeigt, ein allgemeines materiales Kriterium der Wahrheit ſey ein Widerſpruch, indem jedes allgemeine Princip der menſchlichen Vernunft nur formal iſt; drittens darin, daß er zeigt, die ſpekulative Vernunft für ſich vermöge gar nichts zu beweiſen. Mit alle dem aber hatte er den Satz gegen dieſes Vorurtheil doch nicht auf den einfachſten Ausdruck gebracht, er fällt ſogar, eben in der Art, wie er ſeine Kritik der Vernunft behandelt, wieder ſelbſt unter das nämliche Vorurtheil. Kant giebt es Hume ſtillſchweigend

als anerkannte Wahrheit zu, und ſetzt mit allen andern voraus: was die reine Vernunft behaupte, das müſſe ſie erſt einem Beweiſe unterworfen haben. Dieſe Vorausſetzung liegt in ſeiner Idee der Deduktion der Kategorien, ſie verleitet ihn zu dem Widerſpruch, daß er in der Kritik der reinen Vernunft ein Syſtem der Grundſätze des reinen Verſtandes aufſtellt, wo er doch für jeden, wiewohl er ein Grundſatz ſeyn ſoll, noch einen ſogenannten transcendentalen Beweis führt aus ſeinem angeblich oberſten Grundſatz aller ſynthetiſchen Urtheile a priori, dem Princip der Möglichkeit der Erfahrung. (Vorzüglich aus Kr. d. r. V. Methodenlehre I. Von der Disciplin der V. zeigt ſich, daß Kant wirklich die Abſicht ſeiner Deduktion mit Beweis verwechſelt.) Der Mißgriff dieſes transcendentalen Beweiſes hat eigentlich den Anſchein von Unvollſtändigkeit in das Kantiſche Syſtem gebracht, wogegen Reinhold zu arbeiten anfieng, ſeine Folgen ſind die Urſach aller ſpäteren Fehler ſeiner Schüler geworden, und nur dadurch erhielt die gute Sache ſeiner Kritik nicht Deutlichkeit genug, um mit Feſtigkeit allgemein anerkannt zu werden.

Wir haben uns alſo jetzt immer noch zu verwahren, erſtlich gegen das natürliche Vorurtheil des Rationalismus überhaupt; zweytens gegen eine beſondere Folge deſſelben, welche ich das Humiſche Vorurtheil nenne, und drittens gegen ein eigenthümlich Kantiſches Vorurtheil oder das Vorurtheil des transcendentalen.

1) Das rationaliſtiſche Vorurtheil überhaupt.

An der Euklidiſchen Geometrie haben wir das Beyſpiel einer Wiſſenſchaft unter der ſtrengen Form des logiſchen Syſtems, jeder abgeleitete Begriff tritt hier nur durch ſeine Definition auf, und jeder abgeleitete Satz findet ſeine Stelle nur durch den Beweis aus vorhergehenden. Das logiſche Ideal vom Zuſtande unſers Wiſſens wäre nun unſer ganzes Wiſſen durchaus auf die nämliche Art ſyſtematiſch behandelt. Das iſt auch wirklich der Form nach das Ziel der Ausbildung unſers Verſtandes. Aus dieſer Idee hat ſich aber eine Regel aller philoſophiſchen Beurtheilungen gebildet, nach der man vorausſetzt, es gebe eine gewiſſe Architektonik der Wiſſenſchaften, in dieſer ſey einer jeden einzelnen ihre Stelle im Ganzen ſo angewieſen, daß ſie unter andern ſteht, in denen ihre Grundſätze bewieſen werden, z. B. Maſchinenlehre ſteht unter der reinen Mechanik, und dieſe unter der reinen Mathematik, und das ſo fort bis man an eine oberſte und erſte Wiſſenſchaft die Begründerin aller andern komme, welche der Sage nach die Philoſophie ſeyn ſoll. (Wer Luſt hat, die Pyramide ganz zu zu ſpitzen, nimmt dann noch mit Reinhold und Fichte an: die oberſte Wiſſenſchaft habe wieder nur einen höchſten Grundſatz, aus dem alſo alle menſchliche Weisheit fließe.) Wer nun irgend eine Wiſſenſchaft regelmäßig theoretiſch behandeln wolle, der müſſe zuvor nachſehen, wo ſie in dieſer Reihe ſtehe, und dürfe dann ja an ihrem Anfang nichts weiter

vorausſetzen, als was ſchon in höheren Wiſſenſchaften feſtgeſetzt worden iſt. Z. B. in der reinen Geometrie darf nicht von Bewegung die Rede ſeyn, denn die iſt ein Begriff aus der angewandten Mathematik; in der Logik darf man weder Pſychologie noch Metaphyſik vorausſetzen, denn die ſtehen unter ihr, in ihr giebt es noch keine Urſachen, keine Naturgeſetze und keine produktive Einbildungskraft.

An dieſe Regel werden wir uns aber gar nicht binden, ſie iſt ein irriges Vorurtheil aus der richtigen logiſchen Idee. Wir werden nämlich erſtens zeigen, daß das logiſche Syſtem unſers Wiſſens kein aus ſeiner Spitze entſpringender Lichtkegel ſey, ſondern gar manche von einander unabhängige Anfangspunkte habe, wie ſchon ganz einfach daraus folgt, daß im Syſteme nur Sätze durch Schlüſſe an einander gereiht werden, jeder Schluß aber außer ſeinem Princip im Oberſatz noch einen unabhängig davon gegebenen Unterſatz fordert, damit nur ein Schlußſatz entſtehe. Aus einem Grundſatz entſpringt alſo keine Wiſſenſchaft. Zweytens dieſe Regel iſt eigentlich der Dogmatismus, vor welchem Kant ſo ſehr warnt. Nur in einer Wiſſenſchaft, in welcher man, wie in reiner Mathematik, unmittelbar mit dem Allgemeinſten und dem Syſtem ſelbſt dogmatiſch anfangen kann, ohne unverſtändlich zu werden, kann man auch der Klaſſifikation der Begriffe ſo folgen, daß man nie beym übergeordneten den untergeordneten ſchon als bekannt annimmt. Das findet aber bey keiner Wiſſenſchaft ſtatt, welche der regreſſiven oder kritiſchen Methode bedarf, wie dies bey Erfahrungswiſſenſchaften und Philoſophie der Fall

iſt, denn da macht man ſich das Höhere eben erſt durch den untergeordneten einzelnen Fall bekannt. Wer z. B. ſtreng jener vermeintlichen Regel folgen wollte, der dürfte im Vortrage der Logik weder vom Verſtand noch vom Denken ſprechen, denn das ſind pſychologiſche Begriffe, welche nur in die Vorbereitung zur Logik, aber nicht in das Syſtem ihrer Geſetze gehören.

Die Urſach, wodurch ſich dieſes Vorurtheil bey ſonſt noch ſo verſchiedenen Anſichten ſo allgemein in Anſehen erhält, liegt in der nicht hinlänglich deutlich gedachten rationaliſtiſchen Grundforderung; Reduktion aller unſerer Erkenntniſſe auf Einheit; deren Anſprüche man zu unbegränzt gelten läßt. Wozu dann noch für die logiſch ſyſtematiſche Form ein Mißverſtand des logiſchen Satzes vom Grunde kommt. Dieſer logiſche Satz vom Grunde wird nämlich meiſt ſo allgemein ausgeſprochen, daß er ungefähr fordert: jede Erkenntniß muß ihren hinreichenden Grund haben; nun ſagt man weiter: Beweiſen heißt eine Erkenntniß aus ihren Gründen ableiten — folglich muß jede Erkenntniß bewieſen werden können. In dieſem Schluſſe ſind aber beyde Prämiſſen falſch, und mit ihnen auch der Schlußſatz.

Erſtens, die Logik hat es nicht mit aller Erkenntniß überhaupt, ſondern nur mit der gedachten Erkenntniß, d. h., mit dem Urtheil zu thun. Für Urtheile allein läßt ſich der Satz des Grundes anwenden, und zugleich leicht beweiſen, denn jedes Urtheil iſt nur das mittelbare Bewußtſeyn einer andern Erkenntniß, die in ihm wieder-

hohlt wird, der Grund ſeiner Wahrheit liegt alſo immer in dieſer unmittelbaren Erkenntniß.

Zweytens, die angegebene Erklärung des Beweiſes taugt nichts. Beweiſen heißt nur, ein Urtheil aus anderen Urtheilen ableiten, welches in Schlüſſen geſchieht. Die Grundſätze einer Wiſſenſchaft können nicht bewieſen werden. Man hat ſich dagegen zwar mit der Hypotheſe geholfen, was in einer Wiſſenſchaft als Grundſatz vorausgeſetzt werde, müſſe in einer höheren doch noch dem Beweiſe unterworfen werden. Dieſe Hypothſe iſt aber durchaus unrichtig. Jede Wiſſenſchaft hat ihre eignen Grundurtheile, und jedes ganze Syſtem in unſerm Wiſſen beruht für ſich auf Grundſätzen, die gar keinem Beweiſe mehr unterworfen werden können. Dies kann indeſſen erſt durch Wegräumung des transcendentalen Vorurtheils ganz klar werden. Aber jeder Satz, ſelbſt jeder Grundſatz ſteht unter der Bedingung des logiſchen Satzes vom Grunde, er muß ſeinen anderweiten Grund haben. Die Hauptſache iſt, daß wir Begründung der Urtheile und Beweis gehörig zu unterſcheiden wiſſen. Gerade da, wo der Beweis aufhört, wo wir nicht mehr ein Urtheil auf andere ſtützen, ſondern die Grundſätze als erſte Urtheile ausſprechen, da fragt ſich: auf welche unmittelbare Erkenntniß gründet ſich der Grundſatz? Iſt dieſe unmittelbare Erkentnniß eine Anſchauung, ſo wird der Grundſatz durch Demonſtration, durch Nachweiſung ſeines Werthes in der Anſchauung, wie bey Mathematik und Erfahrungsſätzen, begründet. Iſt ſie aber, wie in der Philoſophie, keine Anſchauung, ſo heißt die Begründung dann Deduktion.

Hier entſpringt das transcendentale Vorurtheil aus der Verwechſelung des Beweiſes mit der Deduktion, und dies iſt der ſchlimmſte Fehler, welcher aus jener falſchen Regel des ſyſtematiſchen folgt. Wer unter dieſer Vorausſetzung Deduktionen verſucht, dem verwandeln ſie ſich in logiſche Cirkel im Beweiſe, oder wenn andrerſeits wichtige Deduktionen unter dieſer Vorausſetzung geprüft werden ſollen, ſo hält der Beurtheiler ſie fälſchlich für ſolche Cirkel.

Erſteres iſt den Worten nach der Fall mit Kants Deduktionen in der Kritik d. r. V. Er will die Grundſätze des reinen Verſtandes aus dem Princip der Möglichkeit der Erfahrung beweiſen; wie kann er aber aus dieſer das Geſetz der Kauſalität beweiſen wollen, da Erfahrung ja nur in der Wechſelwirkung unſrer ſinnlichen und verſtändigen Erkenntnißkräfte gegründet iſt? oder noch deutlicher: wie will er das Geſetz der Möglichkeit überhaupt aus dem Geſetz der Möglichkeit der Erfahrung beweiſen? da würde ja gegen alle Regel philoſophiſcher Erkenntniſſe das allgemeine Geſetz aus einem einzelnen Fall deſſelben folgen.

Für das andere, ſo hat man auch meinen philoſophiſchen Deduktionen Schuld gegeben, daß ſie ein Cirkel im Beweiſe ſeyen, das ſind ſie aber nicht, denn ſie ſind gar kein Beweis. Sie gehören vielmehr zu einer Theorie dieſer Erkenntniſſe, und der Fall kommt beſtändig ohne alle Schwierigkeit bey allen Induktionen in der Phyſik vor. Z. B. aus einzelnen Thatſachen lerne ich die Phänomene der Elektricität kennen, und führe ſie auf ihre allgemeinſten Geſetze zurück; nehme dann dieſe Geſetze als Grundgeſetze einer

Theorie der Elektricität an, und erkläre aus ihnen wieder jene Thatſachen, mit denen ich anfieng. Einmal geht mein Raiſonnement vorbereitend den regreſſiven, dann erſt als Folge den progreſſiven Gang des Syſtems. Auf eine ganz ähnliche Weiſe gehen wir von der Beobachtung unſers Erkennens aus; zeigen dadurch, wie die menſchliche Erkenntnißkraft beſchaffen ſey, erheben uns zu einer Theorie derſelben, zeigen, welche Principien dieſer Theorie gemäß in unſrer Erkenntniß liegen müſſen, und leiten nun erſt wieder die einzelnen Erkenntniſſe und Urtheile aus dieſen Principien ab. Sollten jene Grundſätze durch dieſes Verfahren auf irgend eine Art bewieſen werden, ſo wäre das Verfahren freylich durchaus inkonſequent, denn wir zeigen aus einer Theorie der Erkenntniſſe, warum ſie in unſrer Vernunft vorkommen, und dieſe Theorie des Erkennens iſt nur ein einzelner Theil der innern Naturlehre, wogegen jene Grundſätze zum Theil die erſten Geſetze aller Natur überhaupt ſind. Ihre Wahrheit wird alſo ſchon vorausgeſetzt unter den Gründen ihrer Deduktion.

2) Das Humiſche Vorurtheil.

Das Humiſche Vorurtheil iſt nur ein beſonderer Fall des vorigen. Wir müſſen ihm vorläufig beſtimmt widerſprechen, nur damit man uns nicht ungehört nach denſelben verdamme. Hume ſetzt mit Wolff voraus: wenn man eine Erkenntniß aus bloßem Verſtande brauchen wolle, z. B. die Nothwendigkeit des Kauſalgeſetzes, ſo müſſe man

erſt bewieſen haben, daß dieſes Geſetz gelte, und ſagt dann: das läßt ſich nicht beweiſen, alſo ſind wir nicht berechtigt, jenes Geſetz voraus zu ſetzen. Dagegen zeigt Kant de facto hinlänglich; Humes Endurtheil iſt falſch, denn in der menſchlichen Erkenntniß giebt es allgemeine und nothwendige Erkenntniſſe; aber er leugnet Humes Vorausſetzung: wenn wir dieſe brauchen wollen, müſſen wir ſie erſt bewieſen haben, nicht ab, vielmehr verſucht er ſelbſt einen ſolchen Beweis, den er den transcendentalen nennt.

Darin wurde bald die Inkonſequenz bemerkt, daß er, um jene Grundſätze zu beweiſen, ihre Wahrheit immer ſchon vorausſetze, (was uns z. B. Aeneſidemus und Maimon zeigten,) niemand bemerkte klar genug die Falſchheit des Humiſchen Vorurtheils, und ſo kam man auf die Hypotheſe: es müſſe in unſrer Wiſſenſchaft ein noch höheres Gebiet des unmittelbar Gewiſſen geben, in welchem von Kauſalität und anderm ähnlichen noch nicht die Rede ſey, von wo aus vielmehr die Gültigkeit ſolcher Geſetze erſt geſichert werden könne. Dieſes Raiſonnement hat die Ungereimtheiten von Fichtes Wiſſenſchaftslehre hervorgebracht. Seine Spekulation wieß ihn zu oberſt an das Ich, das kam in der gewöhnlichen Erkenntniß als Urſach vor, er wollte dieſe mit Gewalt hinaus leugnen, und behauptete nun, das Ich ſey ein Akt, ein Handeln ohne handelndes, Wirkung ohne Urſach.

Wir hingegen ſagen gegen das Vorurtheil ſelbſt: der Beweis iſt nicht der letzte Begründer der Wahrheit in unſrer Erkenntniß. Es iſt Thatſache, daß in unſrer Erkenntniß

ſinnliche Anſchauung und nothwendige und allgemeine Erkenntniß vereinigt ſind, mag dieſe Vereinigung nun taugen oder nicht, wir wollen fürs erſte nur beobachten, wie ſie ſich wirklich macht; wir müſſen dieſe Erkenntniß alſo als ein Ganzes vorausſetzen, und der Unterſuchung unterwerfen, wie wir ſie finden, mit ihren Subſtanzen, Urſachen und Qualitäten; eine weitere Entſcheidung kann dann erſt Reſultat unſrer Unterſuchung werden.

3) Kantiſches Vorurtheil.

In der Kantiſchen Kritik der Vernunft iſt der Begriff des Transcendentalen von ſehr häufigem Gebrauche. Transcendentale Erkenntniß heißt ihm die Erkenntniß von der Möglichkeit und Anwendbarkeit der Erkenntniſſe a priori (Kritik d. r. V. S. 80.); er ſpricht von transcendentalen Gemüthsvermögen, und nennt diejenigen ſo, aus denen Principien von Erkenntniſſen a priori entſpringen, dieſe vindicirt er der Philoſophie, und hält es z. B. für ſehr wichtig, ſo das Luſtgefühl am Erhabenen der bloßen empiriſchen Pſychologie zu entziehen. Endlich ſpricht er aber auch noch von transcendentalen Principien im Gegenſatze gegen metaphyſiſche; hier ſind die erſtern ſolche, die aus reinen Erkenntniſſen a priori für ſich beſtehen, wogegen in den metaphyſiſchen immer ein Begriff a priori auf einen durch Erfahrung erſt zu gebenden angewandt wird. Wer hier genau vergleichen will, der wird bemerken, daß Kant mit ſeiner transcendentalen Erkenntniß eigentlich die pſychologi-

ſche, oder beſſer anthropologiſche Erkenntniß meinte, wodurch wir einſehen, welche Erkenntniſſe a priori unſre Vernunft beſitzt, und wie ſie in ihr entſpringt. Z. B. der Grundſatz, daß jede Veränderung eine Urſach habe, iſt metaphyſiſch, aber die Einſicht, daß ſich dieſer Grundſatz in unſerm Verſtande finde, und wie er angewendet werden müſſe, iſt transscendental, und die Vernunftkritik unterſcheidet ſich eben darin von der Philoſophie ſelbſt, daß ſie die transscendentale Erkenntniß enthält, dagegen letzterer die logiſche und metaphyſiſche gehört.

Kant aber machte den großen Fehler, daß er die transscendentale Erkenntniß für eine Art der Erkenntniß a priori und zwar der philoſophiſchen hielt, und ihre empiriſche pſychologiſche Natur verkannte. Dieſer Fehler iſt eine unvermeidliche Folge jenes andern, ſo eben von uns gerügten, daß er die philoſophiſche Deduktion mit einer Art des Beweiſes verwechſelte, die er transscendentalen Beweis nannte.

Allerdings durfte er ſo auch nicht zugeben, daß ſeine transscendentale Erkenntniß empiriſch ſey, wenn er nicht Locke und Hume vollkommen recht geben wollte: Denn wenn er ſeine Erkenntniß a priori aus dem transscendentalen Princip, z. B. der Möglichkeit der Erfahrung bewies; ſo gründete er ſie auf dieſes, ließ ſie aus ihm entſpringen; und wenn dieſes alſo empiriſch war, ſo ruhte ſeine ganze Erkenntniß a priori doch wieder auf empiriſchem Grunde, und entſprang aus der Wahrnehmung.

Für denjenigen, der ſich dieſen Mißgriff nicht verbeſſert, liegt im Kantiſchen Syſtem ein unüberwindlicher Wi-

derſinn, indem durch die Apriorität der transcendentalen Erkenntniß, die innere Wahrnehmung ſelbſt zur Erkenntniß a priori gemacht wird, und ſo anſtatt des Kantiſchen transcendentalen Idealismus ein abſurder empiriſcher Idealismus heraus käme, nach welchem das Ich nicht nur Selbſtſchöpfer ſeiner Welt, ſondern ſogar ſeiner ſelbſt würde.

Dieſer Mißgriff iſt Urſach, daß Kant das Weſen der Reflexion nie begriff, und Sinn und Verſtand nicht in einer Vernunft zu vereinigen vermochte. Er gab ihm den Widerwillen gegen empiriſche Pſychologie und innere Selbſtbeobachtung, welcher bey einigen ſeiner Schüler, z. B. bey Fichte, in eine wirkliche Averſion ausſchlug. Erhard Schmidt bemerkte ſehr früh, daß der Knoten der Kritik eigentlich in der Anthropologie gelöſt werden müſſe, aber das allgemeine Vorurtheil ließ ihn nicht zu Worte kommen. An dieſem Vorurtheil kränkelt jede bisherige Behandlung der Vernunftkritik, und die größten Fehler wurden alle durch die natürliche Folge deſſelben gemacht, daß man die innere Wahrnehmung für den Quell von Erkenntniſſen a priori hielt. Daher das unmittelbare Bewußtſeyn bey Reinhold und andern, daher die Fichtiſche innere und intellektuelle Anſchauung, und der völlige Rückſchritt zum dogmatiſchen Rationalismus bey Schelling.

Wir werden dieſem Fehler dadurch zu begegnen ſuchen, daß wir das ſubjektive, empiriſche, anthropologiſche Weſen der transcendentalen Erkenntniß ganz deutlich machen, und den Unterſchied der Deduktion und des Beweiſes genauer angeben.

So viel über und gegen die Vorurtheile, welche wir in dem jetzigen Geiſt der Spekulation zu befürchten haben. Wir fragen weiter, welche Aufgabe wird uns nun eigentlich, um der Sache der Spekulation weiter zu helfen? Die Antwort liegt in der gegebenen geſchichtlichen Darſtellung. Die Geſchichte der Philoſophie treibt uns zu der Frage: Wie iſt die unmittelbare Erkenntniß der Vernunft beſchaffen, auf welcher unſre philoſophiſche Ueberzeugung beruht? und in welchem Verhältniß ſteht dieſe zur Reflexion? Ich halte deswegen meine neue Entwickelung des Vermögens der Selbſterkenntniß, wie es vom innern Sinn bis zur vollſtändigen Reflexion ſich fortbildet, für den wichtigſten und entſcheidenden Punkt meiner Darſtellung, wodurch wir denn zugleich eine neue Darſtellung der Gründe der Gültigkeit aller Erkenntniß erhalten.

Fragen wir alſo: was iſt unſrer Zeit das Bedürfniß der Spekulation? ſo iſt die Antwort noch immer die nämliche wie ehedem: Selbſterkenntniß in Rückſicht des Erkennens, Unterſuchung unſers Erkenntnißvermögens, Unterſuchung der Vernunft. Locke, Leibnitz und Hume nannten es die Unterſuchung des menſchlichen Verſtandes, den neuern Eklektikern war es die Aufgabe der empiriſchen Pſychologie, Kanten die der Vernunft-Kritik, wir wollen es philoſophiſche Anthropologie nennen. Sehen wir, welche bleibende Fortſchritte in der Geſchichte der Philoſophie durch die Bemühungen eines einzelnen Mannes gemacht worden ſind, ſo liegen dieſe immer im Gebiete der Unterſuchung unſers Erkenntnißvermögens, dagegen alles übrige, wie eine bloße Modeſa-

che, ſich bald vorwärts bald rückwärts bewegt. Dieſe Unterſuchung iſt die wahre philosophia prima des Bako und Decartes; das Syſtem jedes Philoſophen geht dunkler oder klarer gedacht von einer gewiſſen Grundhypotheſe über den Urſprung der Erkenntniß in der Vernunft aus, und iſt ſelbſt nur Folge der individuellen Anſicht dieſes erſten.

Das Bedürfniß aller Spekulation läßt ſich alſo ausſprechen: Wir kennen die Natur unſers Geiſtes noch nicht genau genug, um den Urſprung aller unſrer Ueberzeugungen in ihm aufzuweiſen. So viel aber iſt gewiß, daß, wenn wir das Weſen der Vernunft tief genug kennen lernten, wir daraus alle Geſetze der Spekulation und alle Philoſophie müßten beurtheilen können, denn unſre Erkenntniß der Welt iſt als Erkenntniß immer nur eine Thätigkeit meiner Vernunft, und kann als ſolche unterſucht werden. Denn wer das Weſen der Philoſophie nur ein wenig verſteht, der ſieht ein: wir ſchaffen keine Welt, und machen keine Natur mit unſrer Spekulation, ſondern wir wollen nur die Regeln kennen lernen, nach denen die richtige menſchliche Anſicht des göttlichen und irrdiſchen der Welt in unſerm Geiſte erfolgt. Es kommt alſo alles darauf an, das Weſen unſers Geiſtes ſo weit zu erforſchen, als nöthig iſt, um den Quell des Wiſſens in ihm zu finden, und dadurch einzuſehen, ob wir Philoſophie beſitzen, und welche ſich nothwendiger Weiſe in uns findet.

Selbſterkenntniß iſt alſo die Forderung, Unterſuchung der Vernunft, Kenntniß der innern Natur des Geiſtes, Anthropologie! Vor dieſer hat die Philoſophie bisher oft

eine gewiſſe Scheu bezeugt, einige, z. B. Kant, hielten ſie für unmöglich, andere für gefährlich, noch andere wagten es wenigſtens nicht, ſie für ſich als eigne Wiſſenſchaft zu behandeln, ſondern vermengten ſie immer mit Phyſiologie des menſchlichen Körpers, und die ſie am beſten behandelten, brachten es darin nur zur Erzählung oder Klaſſifikation der Gemüthsvermögen, aber nie zu einer wahren Theorie des innern Lebens.

Es wird daher nöthig ſeyn, das Weſen unſrer philoſophiſchen Anthropologie, und ihr Verhältniß zur Philoſophie noch deutlicher aus einander zu ſetzen.

Unter Anthropologie verſteht man entweder pragmatiſch, Menſchenkenntniß als Weltkenntniß, als Kunſt, die Menſchen in ihren Handlungen zu beurtheilen, oder phyſiologiſch, eine Naturlehre vom Menſchen als ſyſtematiſche Wiſſenſchaft. Dieſe phyſiologiſche Anthropologie bekommt aber wieder eine dreyfache Bedeutung. Der Menſch findet ſich gleichſam in zwey verſchiedenen Welten. Einmal erkennt er ſich ſelbſt an der Spitze der organiſirten Bildungen in der Natur als einen organiſirten belebten Körper, dann aber eröffnet ſich ihm auch eine eigne Welt im innern Selbſtbewußtſeyn. Dies beſtimmt uns den Gegenſtand von drey verſchiedenen Wiſſenſchaften. Die erſte betrachtet das Aeußere des Menſchen, ſeinen Körper, deſſen natürliche Funktionen, und wird mediciniſche Anthropologie oder Phyſiologie genannt. Die zweyte beſchäftigt ſich mit dem Innern des Menſchen, ſo wie er ſich Gegenſtand der innern Selbſterkenntniß wird, nach gewöhnlicher Behand-

lang heißt ſie empiriſche Pſychologie, wir wollen ſie philoſophiſche Anthropologie nennen. Endlich die dritte Wiſſenſchaft ſoll das Aeußere und Innere des Menſchen vergleichen, und die Verbindung zwiſchen beyden darſtellen, ſie wird gewöhnlich philoſophiſche Anthropologie genannt, uns ſoll ſie aber vergleichende Anthropologie heißen.

Das Gebiet der philoſophiſchen Anthropologie iſt alſo nur die innere Erfahrung, ihr Gegenſtand der Menſch, ſo wie wir uns innerlich kennen. Dieſe innere Erfahrung hängt zwar mit den äußeren Erſcheinungen unſers Körpers ſehr genau zuſammen, die Bewegungen des Körpers und die Affektionen des Gemüthes ſind durchaus in einer wechſelſeitigen Abhängigkeit von einander, aber dem ungeachtet vermiſchen ſich die Gebiete der äußern und innern Erfahrung gar nicht, ſondern es beruht jede auf ihrem eignen geſchloſſenen Kreiſe von Wahrnehmungen, wenn gleich äußere Wahrnehmungen oft der innern Beobachtung zu Hülfe kommen Denn den Gegenſtand der erſtern macht die Materie, den der andern machen innere Thätigkeiten des Gemüthes aus. So intereſſant daher auch eine allgemeine Unterſuchung iſt, welche die Beſchaffenheiten und Zuſtände des Gemüthes, ſo wie ſie innerlich erkannt werden, mit den ihr korreſpondirenden Organen und Bewegungen des Körpers vergleicht: ſo iſt die Unterſuchung der Natur unſers Gemüthes doch nicht in einer ſolchen Abhängigkeit von der Erforſchung der Natur des durch daſſelbe belebten Körpers, daß nicht die eine ohne die andere auch ſollte ſtatt finden können.

Vielmehr enthält jede Theile, in welchen ſie von der andern ganz unabhängig iſt, und an dasjenige, was nur Gegenſtand der innern Erfahrung iſt, hat die philoſophiſche Anthropologie ausſchließliches Eigenthumsrecht. So wie nämlich der Phyſiolog in ſeinen Unterſuchungen der Natur des organiſirten Körpers für ſeine Theorie auf ein ihn belebendes Gemüth gar keine Rückſicht nehmen darf, ſo kann man auch in der philoſophiſchen Anthropologie das Gemüth bloß aus der innern Erfahrung erforſchen, ohne noch dieſe mit der Beſchaffenheit des organiſirten Körpers in Verbindung zu bringen, denn es iſt immer vortheilhaft für die Berichtigung und Erweiterung unſrer Kenntniſſe, getrenntes getrennt zu halten, und ſolche Unterſuchungen, welche unabhängig von einander ſtatt finden, auch getrennt darzuſtellen. Ja es war für die Wiſſenſchaft, von der wir ſprechen, der weſentlichſte Nachtheil, daß man ihre feineren Unterſuchungen ſo viel mit Hypotheſen in Rückſicht des Körpers bemengte; Gedächtniß, Einbildungskraft und ſo manches materiell erklären wollte, und dadurch die Idee einer innern Geſetzmäßigkeit des Gemüthes, einer Theorie der Vernunft ganz aus den Augen verlor. Aber nur von dieſer abgeſonderten Experimentalphyſik des Innern läßt ſich der große Gewinn für Philoſophie verſprechen. Verſuche der vergleichenden Anthropologie könnten erſt dann gelingen, wenn die phyſiologiſche Theorie des menſchlichen Körpers, und die anthropologiſche des menſchlichen Gemüthes zu einer hinlänglichen Vollkommenheit gediehen wären, um die Vergleichungen

beſtimmt genug machen zu können, dagegen bis jetzt dieſe Wiſſenſchaft großentheils nur aus leeren Formeln beſteht, die, wenn das Glück gut iſt, vielleicht in Zukunft einmal ausgefüllt werden können.

Wir haben es alſo hier nur mit der phyſiologiſchen Anthropologie zu thun, ſo wie dieſe ſich einzig mit dem menſchlichen Gemüthe als Gegenſtand der innern Erfahrung beſchäftigt, wir gehen hier von einer innern Experimentalphyſik aus, deren Verſuche und Beobachtungen jeder nur in ſich ſelbſt macht, und ſuchen dadurch zu einer innern Naturlehre als einer Theorie der Vernunft zu gelangen. Das wäre alſo die Wiſſenſchaft, welche man gewöhnlich Pſychologie nannte, wir weichen aber aus mehreren Gründen von dieſem Sprachgebrauch ab. Das Wort Pſyche, Seele iſt in der Philoſophie für das metaphyſiſche, beharrliche, einfache und unſterbliche Weſen des Geiſtes in Anſpruch genommen, und verwickelt ſich alſo mit Vorausſetzungen, auf die wir vorläufig nicht Rückſicht nehmen dürfen. Es iſt uns nur um eine Naturlehre des menſchlichen Gemüthes zu thun, ſo wie ſich dieſe durch innere Erfahrung erhalten läßt. Wir wollen ſo wenig Seelenlehre als Geiſterlehre behandeln, denn wir kennen keinen andern Geiſt, als das Denkende, und kein anderes denkendes Weſen, als den Menſchen, wir haben es alſo nur mit innerer Anthropologie zu thun. In dieſer Beſchränkung auf das menſchliche Gemüth hätten wir alſo das Thema der Erfahrungsſeelenlehre, oder empiriſchen Pſychologie. Aber auch von dieſer Wiſſenſchaft unterſchei-

det ſich unſere Aufgabe. Erfahrungsſeelenlehre iſt eine innere Experimentalphyſik, die für ſich immer fragmentariſch bleibt, mit dieſer wollen wir uns nicht begnügen, ſondern wir wollen uns zu einer Theorie des innern Lebens, zu innerer Naturlehre erheben, unſre Idee iſt ein Analogen deſſen, für die innere geiſtige Natur, was wir jetzt für die äußere Phyſik Naturphiloſophie nennen. Unſre philoſophiſche Anthropologie iſt keine Geſchichte der Vernunft, wie ſie ſich im Kinde zum Erwachſenen, zum Greiſe entwickelt, wie ſie mit Wachen und Schlafen erſcheint, wie ſie nach Mann und Weib, nach Konſtitution, Volk und Race ſich nüancirt, oder wie ſie in körperlichen und Gemüthskrankheiten verletzt und zerſtört wird. Dieſes ſind Aufgaben für empiriſche Pſychologie, wir ſuchen hingegen eine Beſchreibung der Vernunft, um zu einer Theorie derſelben zu gelangen, wie ſie in geſunden Exemplaren überhaupt der innern Beobachtung eines jeden vor Augen liegt.

Dieſes iſt es gerade, worüber bisher noch gemeinhin faſt gar nichts verſtändliches gedacht wird; das Wichtige, was hier zu beobachten iſt, wird vielmehr meiſt für unmöglich gehalten, und doch iſt es eben dieſe innere Naturlehre, welche von dem wichtigſten Einfluß auf alle Philoſophie ſeyn muß. Sie iſt die wahre Grundunterſuchung aller Philoſophie; ihr Standpunkt iſt der einzige Standpunkt der Evidenz für ſpekulative Dinge.

Dieſes ihr Verhältniß zur Philoſophie wird durch folgendes deutlich werden.

Jede einzelne Thatſache, daß ich dies oder jenes weiß, daß ich dieſen oder jenen einzelnen Gegenſtand erkenne, iſt ein Gegenſtand der innern Erfahrung. Es giebt alſo für jede Erkenntniß einen zweyfachen Standpunkt der Betrachtung, einmal kommt jeder Erkenntniß ein Gegenſtand zu, welcher in ihr erkannt werden ſoll, und dann muß ich mir der Erkenntniß ſelbſt erſt wieder bewußt werden, wenn ich über ſie ſoll urtheilen können, ich kann jede Erkenntniß einmal ſubjektiv, wiefern ſie meine Thätigkeit iſt, und dann objektiv, in Rückſicht ihres Gegenſtandes betrachten. Z. B. ich erblicke einen Baum, ich kann ihn an ſeinem Wuchſe von vielen andern Baumarten unterſcheiden, ſeine weniger rauhe Rinde, ſeine runderen, glatteren Blätter unterſcheiden ihn von der Ulme, ich erkenne ihn am Dufte ſeiner Blüthen für eine Linde, und kann nun meine Kenntniß von demſelben bis zur ganzen Naturgeſchichte dieſer Baumart erweitern. Auf der andern Seite aber kann ich fragen: wie gelange ich zu dieſen Kenntniſſen? und ich ſehe ſogleich: zu Grunde liegen Wahrnehmungen, welche die Anſchauung dieſes Baumes enthalten, die durch Gefühl, Geſicht und Geruch an mich gelangen. Ich finde, daß ein Einfluß des Baumes auf mein Auge, die Geruchs- oder Gefühlsnerven ſtatt findet, daß mit dieſem in gewiſſer Korreſpondenz mein Gemüth durch eine Empfänglichkeit, der Sinn genannt, Empfindungen erhält, welche aber noch lange nicht die ganze Erkenntniß von dem Baume, nicht einmal die vollſtändige Anſchauung deſſelben ausmachen, ſondern nur, z. B. beym Geſicht, ein mannichfaltiges von Farben enthal-

ten, ohne eine Beſtimmung des mathematiſchen in meiner Vorſtellung des Baumes, ohne eine Beſtimmung der Entfernung von mir, der Theile unter einander u. ſ. w. Ich ſehe, daß dieſe mathematiſchen Beſtimmungen erſt durch zum Theil willkührliche, meiſt durch Gewohnheit geleitete Thätigkeiten meiner Einbildungskraft zur Vorſtellung hinzukommen. Ueber dieſe brauche ich dann weiter noch Begriffe und Urtheile des Verſtandes, um die Erkenntniß vollſtändig zu machen u. ſ. f.

Hier iſt nun augenſcheinlich die innere Geſchichte des Erkennens ſelbſt, nach der zweyten Betrachtungsweiſe, ein Gegenſtand der innern Anthropologie, die Erkenntniß mag auch ſeyn, von welcher Art ſie wolle. Auch unſer philoſophiſches Wiſſen wird alſo, wieſern wir uns deſſelben wieder bewußt werden wollen, von einem anthropologiſchen Geſichtspunkt aus betrachtet werden können. Ja dieſe anthropologiſche Anſicht der philoſophiſchen Erkenntniß iſt eben für Philoſophie von entſcheidender Wichtigkeit.

Erfahrung bedarf ſubjektiv, um in unſer Gemüth zu kommen, erſt einer fremden Anregung durch den Sinn, philoſophiſche Erkenntniß aber ſoll reines Eigenthum der Vernunft ſeyn, nur aus ihr ſelbſt entſpringen, nur von ihrer Selbſtthätigkeit abhängen. Wenn wir uns alſo in Beſitz einer anthropologiſchen Theorie der Vernunft verſetzen können, ſo wären wir durch dieſe genau im Stande, zu beſtimmen, welche philoſophiſche Erkenntniſſe wir überhaupt beſitzen, allein beſitzen können, und wie ſie ſich richtig anwenden laſſen. Die vollſtändige Aufgabe, welche Locke der

Spekulation geben wollte, indem er ſagt: ſie ſolle zuerſt den menſchlichen Verſtand unterſuchen, um ſeine Kräfte kennen zu lernen, oder die Aufgabe, welche Kant nachher eine Kritik der Vernunft nannte, iſt nichts anders, als unſre philoſophiſche Anthropologie.

Wir müſſen anfangs die gewöhnliche nur objektive Anſicht, die Erkenntniſſe zu betrachten, verlaſſen, und uns bloß auf die ſubjektive, anthropologiſche beſchränken, die andere wird uns nachher von ſelbſt zufallen. Gewöhnlich betrachten wir unſre Erkenntniß nur durch ihren Gegenſtand, und nennen ſie z. B. wahr, wenn ſie mit ihrem Gegenſtande übereinſtimmt, dies iſt aber nicht das richtige Verhältniß für eine ſichere Beobachtung. Dadurch müſſen wir unvermeidlich an aller unſrer philoſophiſchen Ueberzeugung und am Ende an aller Wahrheit in unſrer Erkenntniß irre werden. Denn bey den ewigen Wahrheiten, den allgemeinen und nothwendigen Geſetzen, den Erkenntniſſen a priori, oder wie wir ſonſt die philoſophiſche Erkenntniß nennen wollen, fällt es gleich ins Auge, daß wir ſie nicht durch ihren Gegenſtand wahr machen können, indem wir den Gegenſtand nur mittelbar durch ſie denken, und nicht mit ihr vergleichen können. Wir hingegen werden dieſe räthſelhafte Nothwendigkeit auf einen andern ganz anthropologiſchen Ausdruck bringen, indem wir ſie als diejenige Erkenntnißthätigkeit unſrer Vernunft charakteriſiren, die ihr beharrlich in jedem Zuſtand ihrer Thätigkeit zukommt, woraus denn ihre Verhältniſſe weit leichter beurtheilt werden können. Denn wenn ich meine Erkenntniſſe ſicher will kennen lernen,

ſo muß ich nur ſubjektiv erſt die Erkenntniß ſelbſt beobachten, dieſe iſt meine Thätigkeit, und kommt mir zu, welchen Gegenſtand ſie auch habe. Der Gegenſtand mag außer mir oder in mir ſeyn, die Erkenntniß iſt immer in mir, und ſo muß ich ſie erſt beobachten, ihre Geſetze und die Geſetze der Vermögen kennen lernen, aus denen ſie entſpringt, ehe ich mit Erfolg darüber urtheilen kann, wie es mit dem Gegenſtande ſteht, der ihr entſpricht. Alſo darin beſteht unſer Vorſchlag für die Philoſophie, daß wir alle unſre Erkenntniſſe erſt einer ſolchen anthropologiſchen Beobachtung unterwerfen wollen, ehe wir über ihre Wahrheit und Tauglichkeit zu urtheilen wagen. Sind wir auf dieſe Weiſe zu einer Theorie der Vernunft gelangt, ſo werden wir dann auch über Gültigkeit und Wahrheit mit Sicherheit ſprechen können.

Das heißt, unſre Aufgabe wird philoſophiſche Anthropologie als theoretiſche innere Naturlehre. Unſre Unterſuchung beginnt auf dem vorſichtig zu wählenden Standpunkt der empiriſchen Pſychologie oder der innern Selbſtbeobachtung, wo wir uns hüten müſſen, mit idealen metaphyſiſchen Vorausſetzungen die reine Thatſache gleich anfangs zu trüben, wo wir aber doch nicht bey dem nur beſchreibenden der Erfahrungsſeelenlehre für dieſe und jene Klaſſe von Geiſtesvermögen und ihren vorkommenden Varietäten ſtehen bleiben, ſondern wo wir dieſe reine Thatſache nur als Grund brauchen, von welchem eine vernünftige Induktion nach gut gewählten heuriſtiſchen Maximen ausgeht, um ſich zu den allgemeinen Geſetzen unſers innern Lebens, und ſomit zu

einer phyſikaliſchen Theorie dieſes Lebens rein nach ſeinen geiſtigen Verhältniſſen zu erheben.

Für dieſen unſern Zweck finden wir die gehaltreichſten Vorarbeiten in den Kantiſchen Kritiken der Vernunft, dieſen erſten Philoſophiſchen Meiſterwerken. Ja es ließe ſich wohl behaupten, daß Kant der erſte war, welcher ohne Geſpenſter zu ſehen, und doch auch ohne ſich mit dem Materiellen zu bemengen, die Idee unſrer Wiſſenſchaft, in Rückſicht einer Ueberſicht des Ganzen fand, er war wohl der erſte, der ſich ſo über bloß beſchreibende Pſychologie erhob, wenn gleich auch ihm dieſe Idee nur dunkel vorſchwebte. In vielen Theilen iſt ſeine Unterſuchung bis zur Vollendung gediehen, in andern müſſen wir ihn verbeſſern, und in mehrern ihm die fehlende Vollendung geben. Was uns aber nöthigt, ſeine Arbeit einer gänzlichen Umarbeitung zu unterwerfen, iſt zuletzt einzig ſeine Verkennung des innern Sinnes und des Weſens der Reflexion, deren Folgen ſich bis ins Einzelnſte über das Ganze verbreiten.

Der Gang unſrer Unterſuchung würde einfach, leicht und deutlich ſeyn, (indem wir nur Beobachtungen zuſammenſtellen, und allgemeine Geſetze aus ihnen ableiten,) wenn uns nicht ſo oft die falſchen Anſprüche pſychologiſcher Schwärmer und Enthuſiaſten in den Weg träten. Pſychologiſche Schwärmerey nämlich vermengt eignes willkührliches Raiſonnement mit innerer Wahrnehmung, und verwechſelt Einbildung mit innerer Erfahrung; falſcher pſychologiſcher Enthuſiasmus für das Geiſtige, und die Freyheit des Genialen will hingegen ſeine Zuhörer nur mit ſchönem Klang un-

terhalten, und meint ſeine Göttlichkeit und Heiligkeit ſchon entweiht zu ſehen, wenn jemand das Dichten, Philoſophiren und den Charakter einer Erklärung unterwerfen will. An dieſen beyden hat die innere Selbſtbeobachtung zwey große Feinde. Den Enthuſiasmus können und müſſen wir meiſt ſeinem Schickſal überlaſſen; ſtreiten läßt ſich nicht leicht mit ihm, denn er entſteht entweder aus Mangel an eigentlich wiſſenſchaftlichem Sinn, zu dem alſo trockne theorethiſche Wahrheit keinen Zugang findet, oder nur aus Mangel eines gebildeten Urtheils über die Geſetze des innern Lebens, dann wird er ohne Streit den Kredit von ſelbſt verlieren, wenn feſtere Urtheile über dieſe Gegenſtände allgemeiner werden. Die Verwechſelung des Raiſonnements mit der Beobachtung hingegen dürfen wir nie aus der Acht laſſen, wir müſſen ſelbſt vor ihr auf unſrer Hut ſeyn, denn ſie verleitet in innerer Beobachtung oft den geübteſten Denker zu den offenbarſten Abſurditäten. In dieſer innern Beobachtung iſt der Geiſt durchaus nur ſich ſelbſt überlaſſen, da wird es ihm oft ſchwer, die verſchiedenſten Arten ſeiner Thätigkeiten zu unterſcheiden, leicht wird er alſo Schlüſſe aus fälſchlich vorausgeſetzten Unmöglichkeiten für reine Beobachtung von Thatſachen nehmen, und ſich ſo auf eine Weiſe täuſchen, bey der es äußerſt ſchwer hält, den Irrthum wieder aufzufinden, nachdem er einmal begangen iſt.

Kritik

der

erkennenden Vernunft.

Einleitung.

Das Leben des menſchlichen Geiſtes im allgemeinen.

§. 1.

a) Aeußere und innere Natur.

Wie eine in ſich geſchloſſene Blume, die nicht einem äußern Lichte entgegen blüht, ſondern nur durch Stengel und Blatt mit dem Aeußern in Berührung kommt, iſt unſer inneres Leben an die Form der Selbſterkenntniß gebunden. Alle unſre Kenntniß der innern Natur unſers Geiſtes iſt ſeiner Natur nach nur Selbſterkenntniß, aus der er nur ſich in ſich ſelbſt, aber nach gar keinem äußern Verhältniſſe verſtehen lernen kann. In mir beobachten kann ich wol, wie ich denke und erkenne, was und wie ich fühle, begehre und will, und dafür läßt ſich auch eine erklärende innere Naturlehre entwerfen. Aber wie dieſes mein Leben von Außen angeregt wird, wie mit meinem Denken und Erkennen ein Gegenſtand in Berührung kommt, den ich denke und erkenne, wie mein handelnder Wille auf etwas außer ihm wirken könne; wie die Geſchichte meines Lebens anfangen konnte, ein Geiſt durch den andern entſpringt

oder mit dem andern in Gemeinſchaft kommt, darüber kann es in der menſchlichen Vernunft durchaus keine erklärende Naturlehre geben, eben deswegen, weil mein Gemüth ſich in ſeiner innern Selbſterkenntniß ganz iſolirt, und alſo durch dieſe durchaus kein äußeres Verhältniß beobachtet werden kann. Eine Naturphiloſophie für das innere Leben des Gemüthes geht alſo mit ihrer Theorie nur auf die innere Geſchichte eines einzelnen Menſchen und die Organiſation ſeines Geiſtes. Dieſe Bemerkung erinnert uns an das oberſte phyſikaliſche Reſultat aller Spekulation in Verhältniß zu welchem ſie erſt ihre volle Bedeutung bekommt. Wir wollen, um uns im folgenden nicht zu desorientiren, gleich vorläufig darauf aufmerkſam machen. Hauptverhältniſſe der theoretiſchen Naturlehre können eben nicht neu ſeyn, aber es giebt doch manche, die, je bekannter ſie ſind, eben um ſo leichter überſehen oder wenigſtens in ihren Folgen nicht gehörig beachtet werden. Dahin gehört vorzüglich das allgemeinſte Verhältniß der innern und äußern Naturlehre.

Der Standpunkt für die Natur überhaupt iſt nicht der höchſte in unſerm Geiſte, ſondern er zeigt uns das Weſen der Dinge nur auf eine ſubjektiv beſchränkte Weiſe, über die wir uns nur durch Ideen erheben können. In dieſen ſubjektiven Beſchränkungen, wodurch uns die Natur nur zur Erſcheinung wird, liegt dann auch der Grund einer entgegengeſetzten innern und äußern Anſicht der Dinge. Materie und Geiſt ſtehen ſich hier einander gegenüber, und werden nach ganz verſchiedenen Geſetzen erkannt.

In Rückſicht des Geiſtigen erkennen wir unmittelbar nur das eigne innere Leben und die Organiſation der eigenen Vernunft, Gedanken und Geiſt außer uns finden wir nur nach Analogien mittelbar durch die Materie.

Materie aber erkennen wir unmittelbar nach ganz verſchiedenen Anſichten. Einmal durch Empfindungsvorſtellungen wie Farbe, Klang und Duft erkennen wir ſie bloß nach Verhältniſſen zu unſerm geiſtigen Leben, ſie hat Farbe, klingt und duftet nur für unſern erkennenden Geiſt; eine Materie im Verhältniſſe zur andern iſt hingegen nur nach mathematiſchen Geſetzen das bewegliche und bewegende im Raume.

Nun liegt das Princip aller Erklärungen in der Gleichartigkeit deſſen, was nur der Größe nach verſchieden iſt, es giebt alſo eine zweyfache theoretiſche Naturlehre, wo die Erklärungen des einen Theils nicht in die des andern hinüber greifen können, es muß eine Theorie des innern geiſtigen Lebens nur für das eine menſchliche Gemüth, und eine mathematiſche Theorie der äußern Natur möglich ſeyn. Aber zwiſchen der äußern und innern Natur giebt es gar keine theoretiſche Berührung, es darf weder die Materie nach den qualitativ von ihr ganz verſchiedenen Geſetzen des innern Lebens, noch das Gemüth nach den Geſetzen des materiellen erklärt werden. Es giebt alſo weder für die Materie noch für den Geiſt Theorie oder Erklärung in Rückſicht äußerer Verhältniſſe des geiſtigen.

Bewegung und innere Thätigkeit ſind zwey geſchiedene Erſcheinungsweiſen der Dinge, erſtere kennt nur ein Geſetz äußerlicher Verhältniſſe, die andere beſchränkt ſich nur auf das Innere E i n e s i n d i v i d u e l l e n L e b e n s, beyde laufen neben einander hin an den beyden Seiten einer Kluft, welche durch keine Philoſophie und keine Theorie ausgefüllt werden kann. Für die materiellen Verhältniſſe der Empfindung läßt ſich von gar keinem erklärt werden ſprechen, und für die innere Natur müſſen wir den Körper mit ſeiner Organiſation und ſeinen Bewegungen ganz aus dem

Spiele laſſen, wenn wir das innere Geſetz kennen lernen wollen. Allerdings iſt bis ins Einzelnſte die Organiſation und die Bewegung in ihr das genaueſte Korrelat der geiſtigen Thätigkeit, aber ſo genau hier und dort Organ und Lebensäußerung ſich einander entſprechen mögen, ſo kann doch zwiſchen beyden durchaus von keiner erklärenden theorethiſchen Verbindung die Rede ſeyn. Denn hier werden durchaus verſchiedene Qualitäten aufgefaßt, und wer richtig begriffen hat, was erklären heißt, der ſieht ein, daß keine Erklärung von einer Qualität zur andern hinüber führen kann.

§. 2.

b) Das Gemüth.

Wir ſuchen hier eine theoretiſche innere Naturlehre, können dabey alſo nur aus dem innern Bewußtſeyn unſer ſelbſt ſchöpfen. Das charakteriſtiſche dieſer innern Wahrnehmung iſt, daß ſie ſich in jedem einzelnen Falle durch ein: Ich denke, ich erkenne, ich fühle, ich begehre, ich will, ausſpricht. So daß mir in innerer Wahrnehmung jedesmal eine meiner innern Thätigkeiten, als mir dem Ich gehörig vorkommt.

Wir unterſcheiden an dieſem Quell der innern Erfahrung und der Selbſterkenntniß ein reines Selbſtbewußtſeyn, daß Ich bin und dann die einzelne Anſchauung meiner Thätigkeit, welcher jenes gleichſam nur die Form beſtimmt. Dieſes Ich des Selbſtbewußtſeyns iſt nun der eine und bleibende Gegenſtand der innern Wahrnehmung, wodurch ich den Gegenſtand derſelben von jedem Dinge außer mir unterſcheide, und dem ich alles, was in innerer Wahrnehmung vorkommt, als ſeine Thätigkeit zuſchreiben muß. Der vorſichtige Sprachgebrauch nennt dieſes Ich als den ſich

immer gleichen Gegenſtand der innern Erfahrung das menſchliche Gemüth, um ſich von allen metaphyſiſchen Nebenbedeutungen der Worte, Seele und Geiſt zu befreyen. Auch wir wollen im folgenden nur das Ich als Gegenſtand der Erfahrung, abgeſehen von allen metaphyſiſchen Streitigkeiten über das wahre Weſen des Denkenden, betrachten, wir verſtehen alſo ſo wol unter Gemüth, als menſchlichem Geiſt, menſchlicher Vernunft immer nur dieſen innern Gegenſtand des eigenen Bewußtſeyns.

Die allgemeinſten Verhältniſſe der Selbſterkenntniß des menſchlichen Geiſtes können wir nicht beſſer, als nach folgenden Nummern, überſehen, wie Kant ſie angiebt:

1) Ich denke; ich bin innerlich thätig.

2) Ich denke als Subjekt; unmittelbar nehme ich nicht mich ſelbſt, ſondern nur einzelne meiner Thätigkeiten wahr, zu denen Ich nur als Subjekt der Thätigkeit gehöre.

3) Ich denke als einzelnes, individuelles Subjekt.

4) Ich denke als daſſelbe Subjekt alles meines Denkens. Wenn ich mir gleich der ganzen Geſchichte meines Lebens in der Zeit nur durch das äußere Verhältniß zur Geſchichte meines Körpers beſtimmt bewußt werden kann, ſo iſt doch für den ganzen Umfang meines innern Selbſtbewußtſeyns das Ich als einer und derſelbe Gegenſtand beſtimmt.

Da wir aber hier aus dieſen Momenten keine metaphyſiſchen Unterſuchungen des Materialismus und Spiritualismus, oder der Einfachheit und Unſterblichkeit der Seele anſtellen wollen, ſo haben wir nur nöthig, die zwey erſten Beſtimmungen näher zu erörtern; was iſt innere Thätigkeit? und was iſt das Ich als Subjekt derſelben?

§. 3.

c) Innere Thätigkeit.

Alle Unterſuchungen der innern Thätigkeit werden durch den bloßen Begriff derſelben ſchon von zwey Schwierigkeiten gedrückt, von denen die eine durch Spekulation erkünſtelt iſt, die andere aber natürlich in der Sache ſelbſt liegt.

Wir nehmen nämlich unmittelbar nur die einzelne Lebensäußerung, die Handlung des Gemüths, und nicht dieſes ſelbſt wahr, das Gemüth denken wir erſt durch den Begriff der Kauſalität zu ſeiner Handlung hinzu. Dagegen erheben ſich die Schwierigkeiten aller Spekulation über die Kauſalität. Dieſe erſte Schwierigkeit iſt neuerdings, vorzüglich von Fichte, für wichtig erklärt worden, und ſeine Anſicht hat einen weiten Einfluß auf die ganze neue Naturphiloſophie gehabt.

Fichte behauptete zuerſt: das Ich ſey ein bloßer Akt, ein Handeln ohne handelndes, ein Leben ohne lebendiges, That ohne thätiges. Mit dieſer Anſicht gieng Schelling weiter in die Naturphiloſophie, wollte hier auch nur von handeln allein, von bloßer Produktivität ohne Produkt und ohne Subſtrat des Seyns ausgehen. Dieſes ſtimmte nun ſehr gut mit dem Wunſche zuſammen, die Naturphiloſophie von dem todten mathematiſchen Geſetze der Maſſe zu befreyen. Der Proceß in der Natur nach ſeiner bloßen Form als Magnetismus, Elektricität oder Organiſation war ſich nun ſelbſt genug, ohne an die zu Grunde liegende Subſtanz der Maſſe gebunden zu ſeyn, man bildete ſich ein, alles in Leben verwandelt zu haben.

Aber der ganze Vorſchlag iſt durchaus unhaltbar, es wird hier eine Abſtraktion gefordert, die kein Menſch wirklich zu machen im Stande iſt. So wenig wir die Farbe

losgetrennt von der Oberfläche des Körpers, die wir als gefärbt vorſtellen, nur für ſich anzuſchauen im Stande ſind, eben ſo wenig wird es gelingen, wirklich bloße Thätigkeit ohne ein Subjekt zu denken, dem ſie gehört.

Fichte wollte es dem gröbſten Empirismus und der höchſten Spekulation zugleich Recht machen, indem er dieſes bloße Handeln ohne Subſtrat, deſſen wir uns zunächſt bewußt ſind, allein heraus hob, und es für ſich feſt halten wollte. Aber darin konnte er ſich ſelbſt nur durch Täuſchung befriedigen.

Die innere Thätigkeit, das Handeln des Ich iſt hier nur ein beſonderer Fall, die allgemeine Forderung iſt überhaupt alles Geſchehen, alles Werden, alle Veränderung ohne ein Subſtrat zu denken, welches wird und durch welches etwas wird, ſondern nur das nakte Werden für ſich ſelbſt. Wir haben es alſo eigentlich hier mit dem allgemeinen ſpekulativen Verhältniß des Werdens zum Seyn zu thun.

Wer ſich nun dafür ſorgfältig genug beobachtet, der wird finden, daß wir uns das Werden und ein Geſetz des Werdens nur durch Thätigkeit denken können, daß aber Thätigkeit und Wirken einerley ſind, und Wirken dasjenige iſt, was der Urſach zukommt. Wo wir alſo Thätigkeit erkennen, da erkennen wir auch Urſach derſelben. Wie Kant ſagte: das Werden iſt das Schema des Begriff's der Kauſalität, wo die Erfahrung ein Werden zeigt, denkt der Verſtand nothwendig das Verhältniß von Urſach und Wirkung hinzu. Skeptiſche Bedenklichkeiten gegen den Gebrauch von Urſachen und Wirkungen können nicht dadurch gehoben werden, daß wir das Werden ohne Urſach denken, ſondern wenn ſie Grund haben, ſo würde folgen, daß die ganze Vorſtellungsart, die nicht ohne Urſach und Wirkung

ſtatt finden kann, daß die ganze Vorſtellungsart des Werdens überhaupt keine Realität hätte.

In wiefern dies richtig oder unrichtig iſt, brauchen wir hier nicht zu unterſuchen, ſo viel aber iſt gewiß, daß, wo wir von Thätigkeit ſprechen, ſchon ein thätiges vorausgeſetzt wird, und nur beyde, Thätigkeit und thätiges, Handeln und handelndes mit einander Bedeutung haben können oder nicht.

So zeigt es dann auch der Erfolg, die verſuchte Verbeſſerung iſt ſo ernſtlich nicht gemeint, man ſpricht hernach doch wieder von Verſtand, Einbildungskraft und andern Vermögen des denkenden Geiſtes, man ſetzt in der äußern Natur Kräfte zu dem bloßen Geſchehen hinzu.

So iſt alſo das Kauſalverhältniß des thätigen Ich zu ſeiner Thätigkeit durchaus in aller unſrer Selbſterkenntniß, und beſtimmt dieſer die Form, daß da nur von beſtimmten Vermögen des Gemüths und ihrer Aeußerung die Rede iſt.

§. 4.

Dieſes Verhältniß von Urſach und Wirkung iſt aber das einzige ganz ~~unmittelbar~~ unmittelbare ſeiner Art in unſerer Erkenntniß, und deßhalb für die Anwendung unvermeidlich ſchwierig. Dieſe zweyte Schwierigkeit entſteht dadurch: wenn wir uns ein Ding deutlich vorſtellen wollen, ſo müſſen wir es mit andern vergleichen, und darin Uebereinſtimmung und Unterſchied wahrnehmen. Hier iſt nun der Fall des innerlichen Lebens und ſeiner Thätigkeit ein ganz einziger, dem kein anderer in unſerer Erkenntniß gleich kommt.

Das weſentliche des Lebens beſteht darin, daß hier ein Handeln vorkommt, als Thätigkeit in ſich ſelbſt, ohne Beziehung auf ein anderes, ein Handeln ohne behandeltes,

ein Handeln, durch welches nichts wird, als die Handlung ſelbſt, z. B. beym Vorſtellen und Erkennen. Alle äußeren Kauſalverhältniſſe beſtehen darin, daß eine Urſach den Zuſtand eines andern Dings verändert, daß die Akzidenzen einer Materie durch die Kräfte verändert werden. Das Licht erwärmt einen Körper oder bleicht ſeine Farbe, ein Körper verändert die Bewegung des andern durch Anziehung. In allen dieſen Fällen iſt außer der Dependenz des *Wirkens* ~~nach~~ *ein anderes bewirktes* da als die eigentliche Wirkung, nicht nur ein Anziehen des Ziehenden, ſondern noch veränderte Bewegung des angezogenen. Bey der unmittelbaren innern lebendigen Thätigkeit, z. B. des Vorſtellens, giebt es hingegen kein ſolches behandeltes, ſondern bloße Handlung rein für ſich.

Es läßt ſich auch leicht nachweiſen, wie die innere Anſchauung eben nur eine ſolche Thätigkeit enthalten kann. Iſolirt für ſich enthält ſie ein bloßes nach einander in der Zeit. Soll dieſes nun unter objektive ſynthetiſche Einheit in der Erfahrung gebracht werden, ſo kann dies nur durch das Schema einer geſetzmäßigen Zeitfolge geſchehen, d. h., durch die Kategorie von Urſach und Wirkung. Das in der innern Anſchauung gegebene veränderliche iſt alſo unmittelbar als Wirkung beſtimmt, ein beſtimmbares, zu dem das beſtimmende, das Ich, als Objekt des reinen Selbſtbewußtſeyns iſt. Das Ich wird alſo durch die innere Anſchauung nur als das denkende, vermittelſt des Denkens als ſeiner Thätigkeit erkannt; der Gegenſtand der innern Anſchauung muß unmittelbar eine ganz reine Thätigkeit ſeyn, deren Daſeyn nur als Dependenz von einem andern, nicht aber als Inhärenz in einem andern beſtimmt iſt.

So wie die allgemeinſte Beſtimmung der Materie als Gegenſtandes der äußern Natur iſt: Materie iſt das beweg-

liche im Raume, ſo iſt die allgemeinſte Beſtimmung des Ich, als Gegenſtandes der innern Natur: Ich bin das innerlich Thätige in der Zeit.

Das in Bewegungſeyn iſt aber nur eine relative Beſtimmung, welche einer Materie im Verhältniß zu einer andern zukommt, wogegen die innere Thätigkeit, das Denken dem Gemüthe nicht im Verhältniß zu etwas andern, ſondern ſchlechthin für ſich als ſeine Handlung zukommt. Das Denken wird nicht, wie jede äußere Thätigkeit, nur aus Veränderungen als deren Urſach, ſondern unmittelbar als veränderliche Thätigkeit ſelbſt erkannt. Das relative beſteht hier darin, daß das Ich nur durch das Verhältniß zu ſeinem Denken erkannt wird, als Urſach deſſelben, aber nicht in äußern Verhältniſſen ſeiner Thätigkeit zu einem andern.

Die urſprüngliche Thätigkeit des Ich iſt alſo eine Handlung ſchlechthin, ohne einen Erfolg derſelben, als daß gehandelt worden iſt, ohne ein behandeltes; (ſo wie das bloße in Bewegungſeyn der Materie, nur daß hier von einer unmittelbaren Thätigkeit die Rede iſt; dagegen Bewegung nur in einem verhältnißmäßigen Zuſtand beſteht.) Zwar kommen im Gemüthe auch Wirkſamkeiten vor, die einen Erfolg haben, z. B. beym Begehren und Wollen, aber dieſe kann innerlich nur erweckte, veränderte Thätigkeit ſeyn, er muß ſelbſt Thätigkeit ſeyn und zuletzt eine ſolche urſprüngliche, welche ſelbſt weiter keinen Erfolg hat, ſondern nur in und durch ſich ſelbſt beſteht. Es kommt dem Denken eine Exiſtenz zu, welche bloß nach dem Verhältniß des Grundes und der Folge als Dependenz, und nicht nach dem Verhältniß des Subjektes und Prädikates als Inhärenz beſtimmt iſt.

Dieſe in ſich ſelbſt gehaltene Thätigkeit müſſen wir aus zwey Gründen genau beachten. Erſtlich ſie iſt das charakteriſtiſche des Lebens. Die neuerdings ſo gefeyerte Vertreibung alles Todes aus der Natur iſt nur durch einen unbeſtimmten Begriff des Lebens gelungen. Man verwechſelt entweder den Organismus mit dem lebendigen, der doch immer nur in Bewegungen beſteht, oder man nennt jede Kraftäußerung überhaupt Leben, was nicht ſeyn ſollte. So wol für den Organismus, als für die Kraftäußerung der Materie brauchen wir das Wort Leben immer nur bildlich, das Leben iſt nur in innerer Thätigkeit, d. h., im Denken. In der materiellen Welt iſt alles Geſchehen und Werden nur in Bewegungſeyn oder Bewegungerregen. Das in Bewegungſeyn iſt etwas todtes, denn es iſt ein bloßes Leiden ohne Thun, das Bewegungerregen durch Anziehung oder Abſtoßung der Materie iſt aber auch nur todte Kraftäußerung, in dem eine Maſſe immer nur an der andern ihre Kraft zeigt, Leben hingegen iſt nur da, wo ein Weſen in ſich ſelbſt thätig iſt.

Zweytens, eben daß der Begriff der lebendigen Thätigkeit in äußerer Erfahrung gar nicht vorkommt, das macht hier für das Innere die größten Mißverſtändniſſe, und deswegen werden wir uns bald wieder ausführlich auf dieſe Auseinanderſetzung berufen müſſen, indem alle bisherigen Theorieen des Vorſtellens und Erkennens dieſes Geſetz der lebendigen Thätigkeit überſehen, und immer ein behandeltes Objekt zu ihr hinzugebracht haben.

§. 5.

d) Die Vermögen des Gemüthes.

Es iſt hier ſchon erörtert worden, daß ich mich in inner Erfahrung nicht ſelbſt anſchaue, ſondern nur als Sub-

jekt meiner innern Thätigkeit erkenne. Ich erkenne mich als Urſach meiner innern Thätigkeit, und ſchreibe mir deshalb Vermögen oder Kräfte dieſer Thätigkeit zu.

Hier hat man wieder im Streite mit metaphyſiſchen Anmaßungen über die innere Erfahrung einen genauen Unterſchied zwiſchen Vermögen und Kraft feſtgeſetzt, der allerdings ſeinen Grund hat. Wir wollen uns aber hier begnügen ein für allemal zu bemerken, daß wir auch, wo wir von Kräften ſprechen, doch keine weiteren Anmaßungen, als die an Vermögen des Gemüthes machen. Der Unterſchied iſt dieſer: Kraft iſt das Prädikat der Subſtanz, wodurch ſie ſchlechthin als Urſach gedacht wird; Vermögen das Prädikat irgend eines Subjektes, wodurch es als Urſach gedacht wird, unangeſehen, ob ihm die Wirkung ſchlechthin zukommt, oder nur unter gewiſſen Bedingungen, ob es Subſtanz iſt, oder als Akzidenz eines andern exiſtirt.

Dadurch alſo, daß ich einem Weſen eine Kraft beylege, ſetze ich zugleich auch die ganze Urſach der Wirkung unbeſchränkt in daſſelbe; dadurch, daß ich ihm bloß ein Vermögen beylege, bleibt unbeſtimmt, ob nicht ſonſt noch etwas, als auf das Subjekt einwirkend erfordert wird, um die Wirkung zu Stande zu bringen. Vermögen einer Wirkung kann ich alſo einem Dinge ſogleich beylegen, wenn ich es als wirkend erkenne, es mag darin beſchränkt ſeyn oder nicht. Urſprüngliche Anziehung und Abſtoßung ſchreibe ich der materiellen Subſtanz ſchlechthin als Kraft zu, aber der reifenden Frucht werde ich z. B. nach dieſem Wortgebrauch nur das Vermögen beylegen, ſich zu färben. So ſind wir allerdings befugt, dem Gemüthe Vermögen ſeiner innern Thätigkeit zuzuſchreiben, ob ihm aber die Kräfte dazu ganz zukommen, das fordert Beweiſe, wiefern es als Subſtanz

da iſt, und wie weit es unabhängig von anderem wirkt oder nicht.

Wir ſprechen alſo im folgenden überhaupt nur von den Vermögen des Ich zu ſeiner innern Thätigkeit, wie dieſe unmittelbar aus innerer Erfahrung begriffen werden.

§. 6.

Dann machen aber die wenig beachteten allgemeinſten Geſetze dieſer Vermögen die erſte Grundlage aller unſerer folgenden Unterſuchungen für die Theorie der innern Natur aus, wir müſſen hier alſo ſo ſcharf als möglich zeichnen. Die Geſetze der innern Thätigkeit ſind folgende:

1) Alle Kauſalverhältniſſe der innern Erfahrung müſſen dem Vermögen des Gemüthes als der Urſach und nicht der Thätigkeit als ihrer Aeußerung zugeſchrieben werden, indem die Exiſtenz der letztern nur als Dependenz beſtimmt iſt.

Dasjenige, deſſen Daſeyn nur als Dependenz beſtimmt iſt, wird auch nur als Prädikat eines andern gedacht; jede Einwirkung auf das Dependente iſt hier alſo Einwirkung auf das Subjekt derſelben, welchem die Kauſalität zukommt. Z. B. der Sonne als Subſtanz kommt die Kraft zu, die Erde in einer gewiſſen Entfernung mit beſtimmter Geſchwindigkeit anzuziehen. Hier iſt die erſte Urſach die bewegende Kraft der Sonne, die Wirkung Bewegung der Erde, dieſe Wirkung iſt aber nicht nur als Dependenz in Rückſicht der Sonne, ſondern zugleich als Inhärenz in Rückſicht der Erde beſtimmt, ſo kann ſie alſo durch anderweitige bewegende Kraft aufgehoben oder verändert werden, ohne daß auf die anziehende Kraft der Sonne gewirkt würde. Allein die erſte Wirkung der bewegenden Kraft der

Sonne, welche nur als Dependenz beſtimmt iſt, iſt ein gewiſſer Grad der Anziehung in einer beſtimmten Entfernung, dieſe Anziehung exiſtirt nur als Dependenz, und kann alſo auch nicht verändert werden ohne die Kraft der Sonne ſelbſt zu verändern. In dem letztern Verhältniß ſtehen aber die innern Thätigkeiten des Ich zu ſeinem Vermögen, ſie ſind nur Dependenzen, man kann alſo auch nur durch die Vermögen auf ſie wirken.

2) Es müſſen alſo in Rückſicht der Gemüthszuſtände, Zuſtände der ſich äußernden Thätigkeit eines Vermögens und Zuſtände der Vermögen ſelbſt unterſchieden werden. Die erſtern ſind die erſten Erkenntnißgründe in innerer Erfahrung, letztere die Erklärungsgründe, worauf erſtere zurückgeführt werden müſſen.

3) Beſteht ein Vermögen oder eine Kraft dem Geſetze ihrer Wirkſamkeit nach bloß darin, den Zuſtand eines Dinges nach einer Regel zu verändern, (wie dies bey allen äußern Wirkungen der Fall iſt, alſo bey allen Kräften der Materie, aber auch bey vielen innern Thätigkeiten des Gemüthes) ſo beſteht ihr Weſen in einem Verhältniß, tritt nun dieſes Verhältniß ein, ſo iſt ſie wirkſam, verſchwindet es, ſo hört auch ihre Wirkſamkeit auf, die Kraft wird gleichſam latent, ohne durch entgegengeſetzte Thätigkeit aufgehoben zu werden, nur indem der Fall nicht da iſt, zu dem ſie wirken kann. z. B. die Kraft eines Magneten, wenn kein Eiſen in der Nähe iſt. Der Fall kommt nun auch bey Gemüthsvermögen vor, z. B. bey dem Willen, der ſich als Geſinnung immer gleich ſeyn kann, aber doch nur bey einzelnen Gelegenheiten zur Aeußerung kommt.

Weil aber innerlich nur Thätigkeit gegeben iſt, ſo kann ein ſolches Vermögen nur darin beſtehen, daß es andere Vermögen in Rückſicht ihrer Aeußerung modificirt,

wie z. B. der Sinn auf das Anſchauungsvermögen, der Wille auf die Aufmerkſamkeit wirkt. Solche Vermögen des Gemüthes können wir alſo mitttelbar nennen, indem ſie ihr Beſtehen nur durch andere haben; dagegen muß es aber auch ihnen zu Grunde liegende unmittelbare Vermögen innerer Thätigkeit geben, welche ihre Aeußerung für ſich ſelbſt zeigen können, und ſchlechthin nach einem Geſetze der eigenen Wirkſamkeit thätig ſind. So z. B. das Denken und Erkennen. Dieſe ſind freylich auch in ihren Aeußerungen den gelegentlichen Anregungen des Sinnes unterworfen, aber ihr ſich äußern ſelbſt beſteht nicht darin, etwas anderes zu verändern, ſondern in bloßer innerer Thätigkeit ſchlechthin.

4) Durch dieſe unmittelbaren Vermögen zeigt das Gemüth eigentlich ſein Leben, und deshalb muß ſeine erſte Thätigkeit auf einer innern Urſach beruhen.

5) Ein Gemüthsvermögen ſetzt im Zuſtand ſeiner Thätigkeit, wiefern dieſer ein Dauernder wäre, keine anderweite einwirkende Urſach derſelben voraus. Allein jede Veränderung ſeiner Thätigkeit dem Grade oder der Art nach ſetzt eine anderweitige Urſach für dieſelbe voraus. Dies folgt aus ganz allgemeinen Geſetzen der Natur. In der Natur beharrt jedes Ding in ſeinem einmaligen Zuſtande, wenn nicht eine Urſach der Veränderung deſſelben da iſt, oder hinzukommt. Ein jedes Vermögen des Gemüthes beharrt alſo in ſeinem einmaligen Zuſtand der Thätigkeit, wenn keine Urſach der Veränderung da iſt; jeder Uebergang aus einem Zuſtand in einen andern erfordert aber eine ſolche Urſach. Iſt ein Vermögen des Gemüthes einmal in Thätigkeit geſetzt, ſo wird es beharrlich mit einem beſtimmten Grade von Thätigkeit in ſtetem Abfluß wirken.

Oft hat man dieſes einfache Geſetz überſehen, und da viele Umſtände um Erklärungen gemacht, wo nichts zu erklären war, anderemal hingegen ſich ſchnell zufrieden gegeben, wo noch nichts erklärt war. Das erſtere z. B. bey der Theorie des Gedächtniſſes, das andere bey der Theorie der Reflexion.

6) Da es veränderliche Zuſtände der innern Thätigkeit giebt, ſo müſſen für die Art der Aeußerung von Gemüthsvermögen Urſachen ſtatt finden. Bey der unbelebten Materie können dieſe nur äußere ſeyn, beym Gemüthe aber finden auch innere ſtatt. Außer der Einwirkung auf daſſelbe von außen, und ſeiner Wirkung nach außen können auch innere Vermögen deſſelben auf einander wirken, ja es kann mittelbare innere Vermögen geben, deren Thätigkeit nur darin beſteht, die Aeußerung anderer Vermögen zu beſtimmen.

7) Es läßt ſich kein Geſetz der Gleichheit innerer Wirkung und Gegenwirkung angeben, weil der Begriff der innern Thätigkeit nicht a priori zu konſtruiren iſt.

Der Gegenſtand der äußern Erfahrung wird völlig a priori als das bewegliche im Raume vorgeſtellt; Bewegung, deren Begriff konſtruirt iſt, iſt die einzige Wirkung in äußerer Erfahrung, wird aber zugleich auch als Inhärenz der bewegten Materie gedacht, und indem ſie nur verſchiedener Materie im Verhältniß zu einander zukommen kann, ſo läßt ſich beſtimmen, daß ſie zwiſchen zwey Körpern nur vermittelſt gleicher Bewegung und Gegenbewegung bewirkt werden kann. In innerer Erfahrung hingegen ſind die Begriffe innerer Thätigkeit nur empiriſch beſtimmt, und gar nicht weiter konſtruirbar, als daß jeder Thätigkeit und ſomit auch ihrem Vermögen ein beſtimmter Grad zukommt, mit dem ſie die Zeit erfüllt, welcher ins

Unendliche mit Stetigkeit größer oder kleiner gedacht werden kann. Allein der Art nach iſt dieſe Thätigkeit auf keinen konſtruirbaren Begriff zu bringen, ſie muß nur ſo angenommen werden, wie die Erfahrung ſie zeigt. Wir müſſen alſo auch alle Kauſalgeſetze hier nur aus der innern Erfahrung ſelbſt ziehen, ohne ſie nach einem zu Grunde liegenden Geſetze a priori näher beſtimmen zu können.

8) Der Gegenſtand der innern Erfahrung iſt ein Syſtem von Vermögen des Gemüthes.

Mehrere Vermögen, welche in demſelben Subjekte vereinigt in Wechſelwirkung mit einander gedacht werden, heißen ein Syſtem von Vermögen. Die mannichfaltigen Erſcheinungen der inneren Erfahrung können nie im eigentlichſten Sinne aus einem einzigen Vermögen des Gemüthes erklärt werden, weil alsdann (nach 5) der Zuſtand des Gemüthes ein beharrlicher ohne Veränderung ſeyn müßte. Aber alle Vermögen ſind im Ich als einigem Subjekte vereinigt, und ſo zu einem lebendigen Ganzen verbunden, ſie gehören in einem Leben zuſammen.

§. 7.

9) Das einzige mathematiſche Naturgeſetz, welches eine Anwendung auf innere Erfahrung leidet, iſt das Geſetz der Stetigkeit im Abfluß aller Veränderungen.

Als allgemeines Naturgeſetz muß das Geſetz der Stetigkeit auch für den Abfluß innerer Thätigkeiten gelten. Alle veränderlichen Zuſtände meiner innern Thätigkeit folgen ſich in der Zeit als Zuſtände, die zu einem Subjekte gehören, folglich geſchehen alle ihre Veränderungen nach dem Geſetze der Stetigkeit. Alles Entſtehen kann nur nach und nach durch gradweiſe Vermehrung, alles Verſchwinden nur nach und nach durch gradweiſe Verminderung geſchehen. Ein Uebergang des Gemüthes aus einem Zuſtand in einen andern kann

ſehr ſchnell ſeyn, z. B. bey Affekten, aber er iſt nie ein plötzlicher Ueberſprung, ſondern er erfolgt jederzeit ſtetig durch alle niedrigern Grade.

Daher braucht man auch keine gänzliche Vernichtung irgend einer einmal dageweſenen inneren Thätigkeit voraus-zuſetzen, indem der Grad derſelben, ihre intenſive Größe nur immer und immer mehr vermindert angenommen werden kann.

Mit dieſem Geſetz iſt auch der ganze Einfluß der Mathematik auf innere Erfahrung erſchöpft. Denn alle innere Größe iſt intenſive Größe der Thätigkeit oder des Vermögens. Für dieſe findet aber hier kein beſtimmtes Maaß ſtatt, indem ſich keine extenſive Größe mit ihr in Vergleichung bringen läßt, und auch keine unbeſtimmte Meſſung, indem wir gar keinen feſten Punkt haben, von dem wir ausgehen könnten. Der Grad jeder Thätigkeit, der Grad jedes Vermögens, der Grad der ganzen Kraft des Ich iſt veränderlich. Das einzige Maaß, z. B. vom Grade der Stärke unſrer Vorſtellungen, was wir noch anwenden könnten, iſt ihre größere oder geringere Klarheit und Deutlichkeit. Aber auch dies giebt keine feſte Beſtimmung, wir meſſen hier eine Thätigkeit nach der Gewalt, welche ſie bey der Wahrnehmung auf den innern Sinn ausübt, allein dieſer Effekt wird ſelbſt verſchieden ausfallen bey gleichem Grade der Thätigkeit, je nachdem der Sinn von mehreren Seiten her afficirt wird oder nicht, und je nachdem der Sinn im Augenblick eben mehr oder weniger reizbar iſt.

10) Das Geſetz der Stetigkeit, im Abfluß aller innern Veränderungen, enthält die Regel für die Folge der Zuſtände meiner innern Thätigkeit, und ſomit für ihre ganze Zeitbeſtimmung, wiefern ich ſie unmittelbar wahrnehme, denn innerlich wird mir zunächſt das mannichfaltige nur

als nach einander in der Anſchauung gegeben. Aber die mannichfaltigen ſich äußernden Vermögen des Ich und ihre Thätigkeiten ſelbſt ſind zugleich, und jedes ſteht unter dem Geſetz des ſtetigen Abfluſſes ſeiner Thätigkeit. Dieſes Zugleichſeyn mehrerer innerer Thätigkeiten, des Anſchauens durch alle Sinne, des Denkens und Erkennens, Fühlens, Begehrens und Wollens iſt das ſchwierigſte für die innere Erfahrung. indem wir hier das ſuccesiv aufgefaßte nicht wie äußerlich im Raume neben einander konſtruiren können nach mathematiſchen Geſetzen, ſondern es nur dynamiſch zu vereinigen vermögen, als Wirkung eines und deſſelben Ich.

Es entſteht hieraus der Begriff der Zuſammenſezzung einer innern Thätigkeit aus mehrern, welcher in der innern Naturlehre beſtändig gebraucht wird, deſſen Verhältniſſe man ſich genau bekannt machen muß, um nachher die Anwendungen faſt bey jeder, vorzüglich bey der Theorie der Einbildungskraft zu verſtehen. Das ſchwierige liegt eben in der Unbeſtimmtheit jener Verhältniſſe aus Mangel von Mathematik.

Die ganze Thatſache einer ſolchen Zuſammenſetzung, daß ich zugleich anſchaue, denke und will, kann vom rohen Empirismus oder einer ſich mißverſtehenden Spekulation geläugnet werden, weil ſie nicht unmittelbar in der einzelnen inneren Wahrnehmung liegt. Aber ſie reſultirt mit Nothwendigkeit aus allen allgemeinen hier zu Grunde liegenden Geſetzen, vorzüglich aus dem ſtetigen Abfluß der Thätigkeit jedes einzelnen Vermögens, es findet ohne ſie nicht der kleinſte Theil unſerer inneren Geſchichte ſtatt, wie wir dies mittelbar aus vielen Erfahrungen nachweiſen können, Vergleichung z. B. wäre nicht möglich, wenn ich mir nicht des mannichfaltigen zu vergleichenden zugleich be-

wußt wäre, Entſchluß und Wahl wäre nicht möglich, wenn nicht die verſchiedenen Fälle der Wahl mir zugleich gegenwärtig wären u. ſ. w.

Was wir unmittelbar wahrnehmen iſt die Thätigkeit des Ich, und nur relativ durch dieſe wird uns das Vermögen deſſelben beſtimmbar. Das Vermögen enthält den Realgrund von jener, die Thätigkeit aber iſt der einzige Erkenntnißgrund von Vermögen.

Daher iſt es für die Zuſammenſetzung in meiner Erkenntniß einerley, ob ich annehme, daß eine Thätigkeit aus verſchiedenen Wirkungen mehrerer Vermögen zuſammengeſetzt ſey, oder ob ich ſie als Wirkung eines Vermögens anſehe; ferner ob ich verſchiedene zugleich vorhandene Thätigkeiten als getheilte Wirkungen deſſelben Vermögens, oder als Wirkungen mehrerer Vermögen anſehe. Die Verſchiedenheit iſt dann nur Verſchiedenheit des Ausdrucks.

Weil aber jeder Thätigkeit und jeder Kraft in jedem einzelnen Zuſtande ein beſtimmter Grad von Stärke zukommt: ſo ſteht die Zuſammenſetzung und Theilung unter dem Geſetz, daß die Summe der Grade der Theile dem Grade des Ganzen gleich ſey. Allein von dieſem Satze können wir gar keine weitere Anwendung machen, weil wir im einzelnen Falle gar keinen Grad meſſen können. Doch können wir manche allgemeine Folgerungen daraus ableiten. Viele zugleich fallende Aeußerungen eines Vermögens müſſen ſich einander ſchwächen, indem ſie ſich in den Grad des Ganzen theilen, doch verbirgt ſich dieſes Geſetz oft ſehr, wenn die Thätigkeit von außen angeregt wird, die Anregung als Reiz wirkt, und ſo den Grad des Vermögens ſelbſt erhöht. Ferner eine fortfließende Thätigkeit kann auf zweyerley Weiſe geſchwächt werden, einmal, wenn daſſelbe Vermögen noch zu mehrerern Aeußerungen beſtimmt wird

und dann dadurch, daß das Vermögen ſelbſt ſchwächer wird.

In dieſer bloß relativen Beſtimmbarkeit von Vermögen und Kraft des Gemüthes liegt die Berechtigung der ſyſtematiſirenden Vernunft, nach allgemeinen Merkmalen, welche mehreren Thätigkeiten zukommen, allgemeine Begriffe von Vermögen zu abſtrahiren, und durch dieſe Grundvermögen zu beſtimmen, die den innern Erklärungen zum Princip dienen.

§. 8.

11) Dieſe Ableitung der einzelnen Phänomene der innern Thätigkeit aus den Grundvermögen des Gemüthes und die Vereinigung dieſer Grundvermögen in ein Syſtem, welches die Organiſation unſers innern Lebens auf eine beſtimmte Weiſe darſtellt, ſind die eigentlichen Zwecke der innern Naturlehre, für die noch viel zu thun übrig iſt, und wofür wir hier etwas neues zu geben hoffen.

Der allgemeine Fehler einſeitiger Theoretiker, daß ſie zu erklären anfangen, ehe ſie noch wiſſen, was erklärt werden ſoll, und ob nur etwas da iſt, was erklärt werden kann, oder ob ſie nicht grade verſuchen, den Grund aus der Folge, z. B. den Sinn aus der Einbildungskraft abzuleiten, zeigt ſich nirgends ſtärker und öfter als hier. Das ſchlimſte aber iſt, daß es eigentlich allen an Muth fehlt, auch nur einen Verſuch zu wagen auf eine wirkliche Theorie des innern Lebens. Man erklärt wol hin und her an den Außenwerken herum, der erſte Grundſatz bleibt aber immer: Ausgemacht iſt, daß die eigentlichen Geſetze unſers geiſtigen Lebens ſich aller Erklärung entziehen, und ein Räthſel bleiben müſſen, in welcher Meinung man ſich denn vorzüglich durch die Furcht vor der geſetzloſen innern Freyheit,

(wofür man die Reflexion hält,) beſtärken läßt. Deswegen ſind unſre beſſern Anthropologen, wenn es auf's Erklären, z. B. von Gedächtniß und Phantaſie, ankommt, gleich mit dem Verhältniß des Innern zu den Nerven und dem Gehirn beſchäftigt, und tröſten ſich da mit willkührlichen Fiktionen, bey denen ſie ſich ſelbſt nichts denken, weil wir von den innern Funktionen des Denkens doch noch weit mehr verſtehen, als von denen der Nerven und des Gehirns. Was aber das Innere betrifft, ſo unterſcheidet man die Erkenntniß- und Begehrungsvermögen, reproduktive und produktive Vermögen, Sinne, Einbildungskraft, Verſtand, Urtheilskraft, Vernunft u. ſ. w. als außer und nebeneinandergeſtellte Kräfte, die zwar zu einem Leben zuſammenwirken, deren Vereinigung man aber höchſt räthſelhaft findet. Dagegen iſt es nun alles Ernſtes unſre Abſicht, uns nur auf das innere Leben zu beſchränken, und hier eine wahre phyſikaliſche Theorie zu liefern, wo aus den gegebenen Grundeigenſchaften des menſchlichen Geiſtes und ſeines innern Lebens gezeigt wird, wie alles abgeleitete ſich grade ſo habe geſtalten müſſen, wie wir es vorfinden, ganz ähnlich dem Verfahren der mathematiſchen Phyſik, welche einzelne Thatſachen auf allgemeine Geſetze der Bewegung zurückführt, und aus dieſen wieder erklärt.

Um aber zugleich zu zeigen, daß wir vor der Einſeitigkeit derer auf unſrer Huth geweſen ſind, welche nach Art jetziger naturphiloſophiſcher Konſtruktionen aus Elementen, die für das ganze Univerſum gelten, im Stande ſeyn wollen, dieſen oder jenen einzelnen Organismus der Erde zu erklären, ſo folge hier gleich eine kurze Ueberſicht unſerer Anſicht vom menſchlichen Leben. Die verſchiedenen Momente der Organiſation unſers Gemüthes, die ſich nicht aus einander ableiten laſſen, ſind folgende:

a) Der Menſch iſt ein Erkennendes Weſen.

b) Seine Erkenntniß iſt vernünftig.

c) Seine Vernunft iſt ſowol an äußeren als inneren Sinn gebunden.

d) Er beſitzt Reflexionsvermögen.

e) Er erkennt nicht nur das Daſeyn der Dinge, ſondern hat auch ein Vermögen ſich zu intereſſiren.

f) Endlich er hat ein Vermögen ſeinem Intereſſe gemäß zu handeln.

Alle dieſe Beſtimmungen ſind Grundbeſtimmungen unſers Weſens, von denen keine ganz in der andern enthalten iſt. Denn es liegt nicht im Begriff der Erkenntniß, daß ſie vernünftig ſeyn müſſe, es liegt nicht im Begriffe der Vernunft, daß ſie an Sinne gebunden ſeyn muß, und nicht im Begriffe der endlichen Vernunft, daß ſie gerade dieſe äußern und innern Sinne haben müſſen. Es laſſen ſich Weſen denken, deren Erkenntnißkraft darin ganz anders organiſirt wäre als die unſrige. Ferner es liegt gar nicht im Begriff eines erkennenden Weſens, daß dieſes auch ein Vermögen haben müſſe, ſich zu intereſſiren und einen Werth der Dinge vorzuſtellen, und endlich wir können uns fühlende ſich intereſſirende Weſen denken, die doch gar kein Vermögen hätten mit Willen zu handeln.

Alle genannten Vermögen beſtehen alſo neben einander in unſerm Geiſte ſo, daß keins eine bloße Folge des andern iſt. Wir behaupten aber, daß wenn einmal dieſe Organiſation eines ſinnlich-vernünftigen, ſich intereſſirenden und handelnden Weſens gegeben iſt, aus den genannten Momenten dann die ganze Geſchichte unſers Lebens bis in die kleinſten Artikulationen des Geiſtes erklärlich ſey. Es muß nicht nur Gedächtniß und Einbildung, Verſtand, Urtheilskraft und Vernunft mit ihren Kategorien, ſondern auch

das ganze menſchliche Vermögen der Luſtgefühle, Begehrungen und Willkühr daraus erklärt werden, mit eben der Beſtimmtheit, mit der wir eine Sonnenfinſterniß und ihre Zeit aus dem Laufe des Mondes erklären. Die Mittel, um zu einer ſolchen Theorie zu gelangen, ſind nun nichts anders als Vergleichung, Zuſammenſtellung und Klaſſifikation der einzelnen inneren Thätigkeiten, und wenn man damit nicht ſchon lang zu bedeutenden Reſultaten gekommen iſt, ſo lag dies einzig daran, daß man mit der Beobachtung nicht weit genug gieng, und nicht fein genug ſonderte. Die wichtigſten Geſetze für die Theorie, welche bisher von den Pſychologen überſehen worden ſind (z. B. das Vermögen von Luſt und Unluſt iſt kein Grundvermögen, ſondern nur Urtheilskraft, die nach der Regel von Zweck und Werth beurtheilt, oder das Reflexionsvermögen iſt das Vermögen der willkührlichen Wiederbeobachtung meiner innern Thätigkeit) wollen doch eben nur geſehen ſeyn, ihre Wahrheit giebt ſich nur durch Beobachtung.

Für die Methode der theoretiſchen Behandlung dieſer Beobachtungen müſſen wir hier noch folgende Begriffe feſtſtellen.

12) Nach dem Geſetze der Stetigkeit, im Abfluſſe der Thätigkeit einer Urſach, wird jede Urſach nothwendig durch ein beſtimmtes Geſetz ihrer Wirkſamkeit gedacht. Das gilt denn auch für Vermögen und Kräfte, durch ſie wird ein Weſen nicht nur als die Urſach in einer einzelnen Thatſache, in einer einzelnen Begebenheit gedacht, ſondern ſchlechthin als nach einem gewiſſen Geſetze wirkſam. Der letztere Begriff wird darin jedesmal vorausgeſetzt, wenn ich in einer einzelnen Begebenheit etwas Urſach nenne, z. B. wenn ich im einzelnen Falle ſage: das Pulver iſt Urſach, daß die Patrone

ſich entzündete, ſo ſetzte ich ſchon ein Geſetz voraus, nach dem ſich überhaupt Pulver entzündet.

So kommen wir denn auch auf innere Vermögen des Gemüthes, aber die Beſtimmung dieſer Vermögen geht immer von einzelnen Begebenheiten, einzeln wahrgenommenen inneren Thätigkeiten aus. Dadurch werde ich nun wol berechtigt ihm unbeſtimmt ein Vermögen beyzulegen nach der hier vorkommenden Art zu wirken, aber die einzelnen innern Wahrnehmungen führen nur zur Beſtimmung ſehr mannichfaltiger vereinzelter Vermögen, welche anfangs nach ſehr beſchränkten Geſetzen der Wirkſamkeit gedacht werden müſſen, bis die Abſtraktion daraus allgemeinere ausſcheidet.

13) Wir müſſen Grundkräfte und abgeleitete Kräfte unterſcheiden, von denen erſtere einem Weſen ſchlechthin unmittelbar zukommen, die andern aber nur Folgen zu Grunde liegender Grundkräfte ſind. Dieſe Unterſcheidung läßt ſich auch auf Vermögen übertragen, wobey der Begriff eines abgeleiteten Vermögens keine Schwierigkeit hat, der eines Grundvermögens aber immer nur relativ gelten kann, indem das Subjekt des Vermögens ſelbſt nur eine relativ beſtimmte Exiſtenz hat, und nicht ausgemacht iſt, ob ihm irgend Grundkräfte zukommen, oder ob ſeine Kraft nicht in einem andern gegründet iſt.

Weil aber doch das Gemüth der letzte unmittelbare Gegenſtand unſrer innern Erfahrung iſt, weil es da als letztes Subjekt vorkommt, ſo bekommt für die innere Naturlehre der Begriff eines Grundvermögens doch eine beſtimmte Bedeutung, es wird zum unmittelbaren Prädikat ſeines Subjekts, und von ſeiner Möglichkeit kann keine Erklärung weiter gefordert werden.

Die Aufgabe einer Theorie der innern Natur iſt alſo, die

abgeleiteten Gemüthsvermögen aus den Grundvermögen deſſelben zu erklären.

Darauf können wir nur ausgehen, indem wir viele innere Thätigkeiten und die ihnen entſprechenden Vermögen unter einen allgemeinen Begriff vereinigen. So entſtehen aber anfangs erſt generelle Begriffe von Gemüthsvermögen, z. B. Vorſtellungsvermögen, Einbildungskraft, die mit Grundvermögen nicht verwechſelt werden dürfen. Die Unterordnung einzelner Vermögen unter generelle muß von der Unterordnung abgeleiteter Vermögen unter Grundvermögen wol unterſchieden werden, indem erſtere nur zur Klaſſifikation der Begriffe, letztere in ein Naturſyſtem von Gründen und Folgen gehört. Ein General-Vermögen bezeichnet nur eine allgemeine Beſtimmung einer Art von Vermögen überhaupt, oder unter den verſchiedenen Vermögen eines Subjektes, man kann ihm verſchiedene Vermögen zwar unterordnen, wie das beſondere dem allgemeinen, aber ſie nicht aus ihm ableiten ihrem Weſen und ihrer Wirklichkeit nach. Dagegen iſt das Grundvermögen eine beſtimmte, einzelne Eigenſchaft eines Weſens. So ſind bey der Materie die urſprüngliche Ausdehnungs- und Anziehungskraft Grundkräfte, der Begriff einer bewegenden Kraft überhaupt iſt aber nur eine ſolche generelle Beſtimmung. Innerlich iſt der Begriff der Einbildung als einer Anſchauung ohne Gegenwart ihres Gegenſtandes ein bloß genereller Begriff, indem dadurch zwey ihrem Urſprunge nach ganz heterogene Vermögen die produktive und die reproduktive Einbildungskraft unter einem Begriff gefaßt werden. Eben ſo iſt Vorſtellung ein allgemeinerer Begriff als Erkenntniß, alle Erkenntniſſe ſind Vorſtellungen, aber es giebt viele Vorſtellungen, Begriffe und Einbildungen, die für ſich noch keine Erkenntniſſe ſind. Demungeachtet iſt das Er-

kenntnißvermögen das Grundvermögen aller theoretiſchen Vorſtellungsvermögen, von dem jede Art des theoretiſchen Vorſtellens nur abgeleitet wird, und Vorſtellen iſt hier eine bloße generelle Beſtimmung.

Solche generelle Beſtimmungen ſind alſo nur im Vorbeygehen, ehe man zur Theorie gelangt, und für die Sprache von Wichtigkeit, die Theorie ruht nur auf den Grundvermögen. Letztere ergeben ſich von ſelbſt, ſobald die Selbſtbeobachtung eine gewiſſe Vollſtändigkeit erlangt; die ſicherſte Anleitung um ſich ihnen zu nähern liegt aber in den Principien a priori oder den Principien der Nothwendigkeit unſrer Erkenntniß. Die Vermögen dieſer Principien hat Kant ſchon ziemlich vollſtändig als transcendentale Gemüthsvermögen von den andern geſondert, ſie ſind für unſere Theorie von der größten Wichtigkeit, weil nach einer richtigen Anſicht der Erkenntniß a priori dieſe der Selbſtthätigkeit unſers Geiſtes gehört, und alſo jedem ſolchen Princip eine Grundeigenſchaft unſers Gemüths entſpricht.

Außer dieſem Verhältniß von Grundvermögen und generellen Vermögen giebt es durch die Nebenordnung der Vermögen in der innern Wechſelwirkung noch andere Verhältniſſe, die leicht damit verwechſelt werden. So iſt Vernunft als Erkenntnißkraft nicht eigentlich ein Grundvermögen, woraus der Sinn oder das Begehren begriffen werden könnte, aber ſie iſt doch ein Hauptvermögen, wogegen Sinn oder Begehrung nur Nebenvermögen ſind, ohne Erkenntnißkraft nämlich wäre weder Sinn noch Wille möglich, aber dieſe ſind doch durch erſtere noch keinesweges gegeben, ſondern kommen erſt zu ihr hinzu. Endlich ſteht noch zuweilen ein Vermögen ſo unter der Bedingung des

andern, daß es ſich nur vermittelſt des andern äußern kann, ohne von ihm als Grundvermögen abzuhängen. So iſt der Sinn die erſte causa motrix, wodurch alles innere Leben angeregt wird und ohne den ſelbſt die Vernunft ſich nicht zeigen könnte.

Erſtes Buch.

Unterſuchung des Erkennes überhaupt, der Sinnlichkeit und des gedächtnißmäßigen Gedankenlaufes.

Erſter Abſchnitt.

Vom Erkennen überhaupt.

§. 9.

a) Erkennen und Vorſtellen im allgemeinen.

Nichts wäre leichter als dieſer Unterſuchung des menſchlichen Geiſtes einen Anfang zu beſtimmen, da wir es hier mit bloßer Naturbeſchreibung zu thun haben, wo jede Thatſache auf ſich ſelbſt beruht, wenn uns nicht überall das Vorurtheil entgegen träte, welches alles unſer Wiſſen in eine Kette von Erklärungen aufreihen will nach mißverſtandner logiſcher Methode. Dadurch iſt hier die widerſinnige Theilung der Unterſuchung in empiriſche Pſychologie, Logik und Metaphyſik entſtanden, ſo daß nirgends ein Ganzes zu erhalten iſt. In der Pſychologie heißt es: dieß iſt ein reines Denkgeſetz und gehört alſo in die Logik, in der Logik, dies iſt empiriſch und gehört in die empiriſche Pſychologie, und ſobald von Urſach und Wirkung die Rede entſteht, ſo verweißt man die Sache in die Metaphyſik, ohne zu fragen, ob das Leben unſers Geiſtes ſich auch wirklich nach dieſen Trennungen genire oder nicht. So kommt es dann, daß die Logik unverſtändlich bleibt mit ih-

ren ausgeſaugten Formen, die Pſychologie bedeutungslos mit ihren zerriſſenen Erfahrungen, und die Metaphyſik ihre Aufgabe nicht löſen kann, weil man den Knoten nicht zu knüpfen verſteht, nachdem man ſich den Faden ſelbſt erſt zerriſſen hat. Wir hoffen, uns durch das bisher geſagte gegen dieſe gewöhnlichen Vorurtheile hinlänglich geſchützt zu haben, und werden uns alſo ferner im einzelnen wegen der angeblichen Vermengung von Logik, Metaphyſik und Anthropologie nicht beſonders rechtfertigen.

Die gewöhnliche Eintheilung der innern Naturbeſchreibung iſt die nach Erkenntniſſen, Luſtgefühlen und Begehrungen, von denen die Erkenntniſſe allem andern zu Grunde liegen, und ein eigenes Syſtem der innern Thätigkeit ausmachen. Wir wollen daher auch mit ihrer Unterſuchung den Anfang machen.

Das weſentliche Merkmal, ob in der innern Erfahrung eine Affektion oder eine Handlung des Gemüthes zur Erkenntniß gehört, iſt die Beziehung auf Gegenſtand und Exiſtenz. Dasjenige, was erkannt wird, iſt im allgemeinen immer Gegenſtand, Vorſtellung. Vorſtellung und Gegenſtand ſind zu allem erkennen erforderlich. Aber nicht jedes zur Erkenntniß gehörige Thun oder Leiden des Gemüthes kann ſelbſt ſchon Erkenntniß genannt werden, das Erkennen iſt eine zuſammengeſetzte Thatſache der innern Erfahrung und keine Thätigkeit des Gemüthes, welche als vollſtändige Erkenntniß unmittelbar wahrgenommen würde. Erkenntniß heißt nach verſchiedenem Wortgebrauch bald die objektive Vorſtellung, die Vorſtellung dadurch ein Gegenſtand als ſolcher vorgeſtellt wird, bald auch das Bewußtſeyn eines Gegenſtandes als eines ſolchen. Der beſtimmteſte Ausdruck iſt: Erkenntniß iſt Bewußtſeyn vom Daſeyn eines Gegenſtandes, oder von einem Geſetze, unter dem das

Daſeyn der Dinge ſteht. So iſt es z. B. Erkenntniß, wenn ich Gegenſtände ſehe oder höre, oder wenn ich urtheile: Alle Körper ſind ſchwer, ſo ſage ich damit zwar nicht, daß es Körper giebt, auch nicht, daß etwas ſchweres da ſey, aber ich erkenne, daß das Daſeyn von Körpern überhaupt unter dem Geſetz der Schwere ſtehe. Viele Thätigkeiten des Gemüthes, die zum Erkennen gehören, ſind alſo noch nicht Erkenntniſſe; wenn ich mir nur ins unbeſtimmte etwas rothes, oder Menſch, Blatt denke, ſo ſind dies noch keine Erkenntniſſe, ſondern nur Thätigkeiten des Gemüthes, die zum Erkennen angewendet werden können. Alle ſolche Affektionen oder Thätigkeiten des Gemüthes heißen im allgemeinen Vorſtellungen. Alles Thun oder Leiden des Gemüthes alſo, in welchem jene Beziehung auf Exiſtenz und Gegenſtand vorkommt, iſt Bewußtſeyn oder Vorſtellen, und dieſes macht den allgemeinſten Begriff aus, von dem hier die Rede ſeyn kann. Beyſpiele von Vorſtellungen, welche für ſich noch keine Erkenntniſſe ſind, im Gegenſatz gegen dieſe, werden das genannte Verhältniß am deutlichſten machen. Zu meiner Erkenntniß eines beſtimmten einzelnen Baumes gehört, daß er mir in der Anſchauung gegeben iſt, dann daß ich ihn anerkenne als einen Baum, als dieſe beſtimmte Baumart, dazu brauche ich Begriffe von dem, was ein Baum überhaupt, was dieſe einzelne Baumart u. ſ. w. iſt. Ferner, ich ſehe ihn etwa nur als belaubt, zu meiner Erkenntniß von ihm gehört aber noch Kenntniß der Beſchaffenheit ſeiner Blüthen, Früchte u. ſ. w. Hier ſind die einzelnen Anſchauungen und Begriffe bloße Vorſtellungen, das Ganze zuſammengenommen macht die Erkenntniß des Baumes aus. Der deutlichſte Fall bloßer Vorſtellungen, die nicht Erkenntniſſe ſind, ſind bloße Bilder der Phantaſie, mythologiſche Figuren, Dichtungen.

Doch dies alles ſoll keine Erklärung der Worte: Erkenntniß, Vorſtellung u. ſ. w. enthalten, ſondern wir wollen dadurch nur Gelegenheit geben, ſich in Rückſicht derſelben zu orientiren. Hier folge eine allgemeine Bemerkung, welche ſich auf das erklären in der philoſophiſchen Anthropologie überhaupt bezieht. Die Logik macht einen Unterſchied zwiſchen der Erklärung und der bloßen Expoſition eines Begriffs. Die Erklärung verbindet einige allgemeine Merkmale mit einander, und bezeichnet dieſe Zuſammenſetzung mit einem eignen Worte, ſie macht ſich ihren Begriff ſelbſt. Die Expoſition hingegen läßt einen Begriff nicht erſt entſtehen, ſondern ſie ſetzt voraus, daß man ihn ſchon habe, und ſtellt nur Thatſachen zuſammen, aus welchen man ſich in Rückſicht deſſelben orientiren kann, um ein Wort wenigſtens in einer beſtimmtern Bedeutung zu brauchen, als vielleicht gewöhnlich geſchieht. Die Erklärungen gehören in das Syſtem der Wiſſenſchaft, wo man vom höhern allgemeinen ausgeht, und von da zum beſondern fortſchreitet, aber in den meiſten Wiſſenſchaften iſt das allgemeine das unverſtändlichere, man muß alſo von einzelnen Thatſachen ausgehen, um verſtändlich zu werden, und ſo erſt allmählich zum allgemeinen gelangen. Wir dürfen daher in ſolchen Fällen nicht gleich nach Erklärungen der Worte fragen, ſondern wir bedienen uns bloßer Expoſitionen, um nicht unverſtändlich oder einſeitig zu werden. Dieß iſt nun in aller Naturlehre der Fall. Man frage z. B. den Chemiker: Was iſt Kochſalz? ſo wird er antworten, wenn er definiren will: ſalzſaures Natron, und wir verſtehen die Erklärung weniger als die Sache ſelbſt, aber ſo verfährt der Chemiker auch nicht. Er weiſt uns vielmehr das Salz vor, beſchreibt, wie es aus dem Meerwaſſer und aus der Sohle erhalten wird, und zeigt dann, wie es in Ver-

miſchung mit dieſen oder jenen Dingen wirkt. Ganz ähnlich iſt das Verhältniß der Anthropologie. Aber da können wir die Gegenſtände, von denen wir ſprechen, dem andern nicht vor Augen legen, ſondern ein jeder muß ſie in ſeiner eignen innern Anſchauung aufſuchen. Das einzige Mittel, wodurch wir uns hier verſtändlich machen können, ſind die Worte. Fragt man uns daher: Was iſt Erkenntniß? ſo werden wir erſtlich antworten, wir verſtehen darunter das, was im gemeinen deutſchen Sprachgebrauch ſo genannt wird, weil aber dieſer vielleicht unbeſtimmt iſt, ſo geben wir in einer Expoſition einzelne Thatſachen an, wodurch man Erkenntniß von manchen andern vorläufig unterſcheiden kann, die nähere Beſtimmung findet ſich erſt durch den Verlauf der Unterſuchung. So muß alſo alle unſere Mittheilung über innere Natur, und weil wir nur ſprechend zu denken gewohnt ſind, alles unſer Wiſſen um dieſelbe immer erſt durch das Medium der Sprache gehen, ſo wie durch den gewöhnlichen Sprachgebrauch. Daher rührt die Macht des Wortes und der Sprache in der ganzen Philoſophie, ſo daß faſt jeder, der noch ſo beſtimmtes Unrecht hat, ſich zur Selbſtrechtfertigung nur hinter ſeine Sprache zurückzieht.

§. 10.

Die allgemeinſte Beſtimmung aller der innern Thätigkeiten, die zum Vorſtellen und Erkennen gehören, iſt alſo die Beziehung auf Gegenſtand und Exiſtenz.

Unſre Abſicht iſt nun, durch Selbſtbeobachtung eine ganze Geſchichte unſers Erkennens und Vorſtellens zu erhalten, wie es mit ſinnlicher Anſchauung anfängt, ſich durch Einbildungskraft weiter fortbildet, und durch den Verſtand ſeine Vollendung erhält. Aus den innern Verhältniſſen

dieſes Hergangs müſſen wir dann die Grundbeſtimmungen des erkennendes Gemüthes ableiten, und durch ſie eine Theorie unſers Erkenntnißvermögens entwerfen. Das wichtigſte und bisher ſehr vernachläſſigte iſt dabey einmal eben dieſe Vollendung einer bloß beſchreibenden Darſtellung, ehe man die Theorie ſelbſt verſucht, und dann, daß wir genau auf unſerer Hut ſind, die gewöhnlichen Fehler in der Selbſtbeobachtung andern hier nicht nach zu machen.

Auf letzteres müſſen wir hier gleich Rückſicht nehmen. Jedes Wort, was allgemeine hieher gehörige Verhältniſſe bezeichnet, iſt zweydeutig, und hat dadurch Irrthum veranlaßt.

Zu jeder Vorſtellung gehört ein vorſtellendes Subjekt, (das Ich, Gemüth) ein Vorſtellen (Bewußtſeyn) und ein Vorgeſtelltes. (Gegenſtand, Objekt.) Eine Vorſtellung iſt Erkenntniß, wenn in ihr ein exiſtirender Gegenſtand als exiſtirend vorgeſtellt wird.

Mit dieſen Wortbeſtimmungen müſſen wir die Worte: Bewußtſeyn, Vorſtellung und objektive Vorſtellung vergleichen.

Erſtlich, ſich bewußt ſeyn hat dreyerley Bedeutungen. Nach der erſten heißt Bewußtſeyn eben ſo viel, als Vorſtellen, es bezeichnet die Thätigkeit des Gemüthes im Gegenſatz gegen das Vorgeſtellte, als Objekt derſelben, z. B. in der Frage: wie kommt zum bloßen Bewußtſeyn meines Gemüthes der Gegenſtand als Objekt deſſelben hinzu? Gemeinhin ſind aber die andern Bedeutungen gebräuchlicher. Hier heißt Bewußtſeyn ſo viel, als Selbſtbewußtſeyn, und zwar entweder wird die bloße Vorſtellung, daß ich bin, das reine Selbſtbewußtſeyn, ſo genannt, oder das Vermögen, ſich bewußt zu ſeyn, iſt überhaupt das Vermögen der Selbſterkenntniß, dem der innere

Sinn zu Grunde liegt. Die letzte Bedeutung iſt die eigentlich geltende, z. B. in den Ausdrücken, bey vollem Bewußtſeyn ſeyn, das Bewußtſeyn verlieren, ſich einer Sache bewußt ſeyn. Hier wird darunter das Vermögen der innern Wahrnehmung meiner Thätigkeiten, das Wiſſen um mein Wiſſen verſtanden.

Dieſe Zweydeutigkeit hat auf die Streitfrage: giebt es Vorſtellungen ohne Bewußtſeyn, oder ſind alle Vorſtellungen mit Bewußtſeyn begleitet? großen Einfluß. Nach der erſten Bedeutung verſteht ſichs von ſelbſt, daß ſie verneint werden muß, weil da vorſtellen und bewußtſeyn eins und daſſelbe iſt, nach der letzten Bedeutung aber unterſcheiden wir eben dunkle und klare Vorſtellungen darnach, daß wir erſtere zwar haben, ſie aber nicht wieder wahrnehmen, letztere hingegen haben wir nicht nur in uns, ſondern wir ſind uns ihrer auch bewußt.

Zweytens, Vorſtellung und alle ähnlichen Worte in ung, Empfindung, Anſchauung, Dichtung ſind darin zweydeutig, daß man unter Vorſtellung eben ſo wol das Vorſtellen, die Thätigkeit des Gemüthes, als das Vorgeſtellte, den Gegenſtand des Vorſtellens, verſteht. Dieſes hat gewöhnlich gar keinen Einfluß auf den Gebrauch des Wortes, indem wir der Unterſcheidung zwiſchen beyden nicht bedürfen, in der Unterſuchung der Gründe unſers Vorſtellens kommt aber viel darauf an. Den Schüler der Philoſophie muß man genau darauf aufmerkſam machen. So denkt ſich dieſer z. B. unter dem Idealismus gewöhnlich die Behauptung, daß unſre Vorſtellungen nur in uns ſind, ihnen aber außer uns keine Gegenſtände entſprechen. Die Kantiſche Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit erſcheint dann leicht als die abſurde Behauptung, der Raum und die Zeit wären nur in uns, außer uns aber nir-

gends vorhanden. Raum und Zeit, als das Vorgeſtellte und Angeſchaute, ſind nur entweder außer uns oder gar nicht, das Vorſtellen derſelben iſt aber jederzeit eine Thätigkeit des Gemüthes und in ſo fern in uns, und der Idealismus kann nur behaupten, daß dem Vorgeſtellten, dem Gegenſtande meiner Erkenntniß, in einer beſtimmten Beziehung keine Exiſtenz zukomme. Wir müſſen alſo das Vorgeſtellte, das objektive der Vorſtellung, immer genau vom Vorſtellen, als der Thätigkeit des Gemüthes, unterſcheiden. Dieſe Objektivität der Vorſtellungen iſt eins der größten Räthſel in der Spekulation überhaupt.

§. 11.

b) Das Verhältniß der Erkenntniß zum Gegenſtand.

Das Verhältniß einer Erkenntniß zu ihrem Gegenſtande, welches in der neueſten Fichtiſch-Schellingiſchen Philoſophie unter den Namen Verhältniß des Ich und Nicht-Ich, des ſubjektiven und objektiven, des reellen und ideellen, nach dem Beyſpiele der Platoniker bald mit dem Unterſchied des Endlichen und Ewigen, bald mit dem von Materie und Geiſt, bald mit dem des Ich und der Dinge außer uns, gewöhnlich mit allen dieſen zuſammen verwechſelt wurde, iſt faſt bey jedem Verſuch zur Spekulation die Hauptſchwierigkeit geweſen. In aller Leibnitziſchen Philoſophie, und beſonders in der Fichtiſch-Schellingiſchen Darſtellung iſt dieſes Verhältniß das eigentliche welterzeugende Princip, die Selbſterkenntniß des Abſoluten, des Univerſum, der Gottheit; wirft die Duplicität in die reine Idealität, oder erzwingt die Irradiationen des einen göttlichen Seyns in eine unendliche Zeitlichkeit. Es liegt hier als erſte unerklärliche Grundhypotheſe unter allen, und

trägt das ganze Syſtem die Vorausſetzung: daß von einem ewigen, oberſten Schickſal das Eine ewige Seyn unwiderſtehlich gezwungen werde, ſich ſelbſt zu erkennen. Hier ſoll alſo gerade die Unbegreiflichkeit dieſes Verhältniſſes zum Grunde alles Begreifens dienen, was ſich dann ſelbſt ſchon als bloßen Nothbehelf eines verfehlten Verſuchs zum Syſtem ankündigt.

Aber auch in jedem andern frühern Verſuch zur Spekulation zeigte ſich dieſelbe Schwierigkeit, ſobald man nach den letzten Gründen der Gültigkeit einer Erkenntniß fragte, indem hier immer die erſte Antwort iſt: Wahrheit ſey die Uebereinſtimmung einer Vorſtellung mit ihrem Gegenſtande, und man dann doch den Begriff nicht anwenden kann, weil es ganz an einer Regel fehlt, nach der dieſe Uebereinſtimmung oder Nicht-Uebereinſtimmung ſich beurtheilen ließe.

Woher nun dieſe Schwierigkeiten? Nur aus zwey Fehlern in der Behandlung der innern Erfahrung. Es iſt ſchon irrig, daß man überhaupt nur den Begriff des Vorſtellens und Erkennens einer weitern Erklärung unterwerfen will, da er ein unmittelbares und erſtes in der innern Erfahrung iſt; über dies verſuchte man aber eine ſolche Erklärung noch dazu ganz einſeitig, ehe man nur die ganze Geſchichte unſers Erkennens vollſtändig beobachtet hatte. Man hoffte zum Ziele zu kommen, entweder, indem man nur aus dem bloßen Begriff der Wahrheit raiſonnirte, ſo wie ſich dieſer unmittelbar anbot, oder indem man alles ſchon aus der erſten ſinnlichen Anſchauung bey der Empfindung erklären wollte.

Natürlich verwechſelte man dann innere Verhältniſſe des Erkennens mit äußeren Gründen deſſelben, und verſuchte einen Theil des Phänomens durch den andern zu

erklären, indem man meinte, eine Erklärung des ganzen Phänomens anzugeben. So erklären Hume und andere die objektive Bedeutung unſerer Vorſtellungen dadurch, daß wir zu der Empfindung in uns einen Grund der Affektion hinzudenken, als ob nicht ſchon in der Vorſtellung Grund eben ſo wol das objektive Verhältniß enthalten wäre, und dieſe alſo der Erklärung eben ſo ſehr bedürfte, wie die ſinnliche Anſchauung. Fichte will die Objektivität im Bewußtſeyn von Dingen außer uns aus dem Selbſtbewußtſeyn erklären, aber wie kommt dann die Objektivität an dieſes? Der Grundirrthum liegt eigentlich in folgendem.

Wenn ich einen Gegenſtand erkenne oder vorſtelle, ſo iſt dieſe Erkenntniß oder Vorſtellung meine Thätigkeit, ich bin thätig im Verhältniß zu einem Gegenſtande, denn ich ſtelle ihn vor. Nun iſt das thätige Verhältniß eines Dinges zu einem andern ſonſt immer das von Urſach und Wirkung, das Kauſalverhältniß. Z. B. die Sonne zieht die Erde an, oder ein Menſch wälzt einen Stein fort, ſo iſt hier ein thätiges Verhältniß zwiſchen Sonne und Erde, dem Menſchen und dem Stein, die Sonne und der Menſch ſind Urſachen, welche auf die Erde und den Stein wirken. So ſind alle andern thätigen Verhältniſſe zwiſchen den Dingen in der Natur beſchaffen, und deswegen hat man auch immer in dem Verhältniß des Vorſtellenden zum vorgeſtellten Gegenſtande ein Verhältniß von Urſach und Wirkung geſucht. Man nennt das erkennende Gemüth das Subjekt, den erkannten Gegenſtand das Objekt der Vorſtellung, und hat auf eine oder die andere Weiſe dieſes Objekt immer als Urſache anſehen wollen. Dies iſt aber ganz unrichtig, und liegt in unſrer innern Selbſtbeobachtung gar nicht. Schon bey Unterſuchung der innern Thätigkeit überhaupt bemerkten wir, daß ſie allein eine Thätigkeit ſchlecht-

hin enthalte, die kein drittes als behandeltes zeigt, an dem ſie ſich äußert. Eine ſolche Thätigkeit ſchlechthin iſt nun eben das Vorſtellen und Erkennen, bey ihm giebt es unmittelbar nur Handlung und kein behandeltes, man ſuchte aber das letztere zu ihm hinzu, und ſtellte nun den Gegenſtand an deſſen Stelle. Loke, Hume und wer nicht alles vor ihnen und mit ihnen, ſetzen voraus, die objektive Bedeutung unſrer Empfindungen, beſtimme ſich nur dadurch, daß der Gegenſtand das afficirende zur Empfindung, d. h., daß er Urſach der Empfindung ſey, und ſelbſt Kant, der ſeine Kritik mit der Bemerkung anfieng: nicht mehr in dem Gegenſtande das Geſetz für unſre Vorſtellung in metaphyſiſchen Dingen zu ſuchen, verfällt doch unbeſtimmt wieder bey ſeiner Beurtheilung der Möglichkeit von Erkenntniſſen a priori in den Fehler hier ein Kauſalverhältniß voraus zu ſetzen.

Wenn wir auf uns Acht geben, ſo können wir leicht bemerken, daß einen Gegenſtand, z. B. ein Haus ſich vorſtellen, weder bedeutet, daß wir es machen, noch daß wir es hervorbringen, noch daß wir es verändern; noch auch, daß wir durch daſſelbe gemacht, verändert werden, oder daß es irgend auf uns einwirke; wir ſagen nur: ich ſtelle es mir vor, und das will etwas ganz anders ſagen als jedes Kauſalverhältniß, was das aber ſagt, etwas ſich vorſtellen oder etwas erkennen, das kann jeder nur aus ſeinem innern Bewußtſeyn erfahren, man kann es ſo wenig erklären, als man einem Blinden erklären kann, was roth oder grün ſey. Alſo nur auf dieſe innere Selbſtbeobachtung berufen wir uns, und dieſer gemäß wollen wir die Thatſachen über unſer Erkennen und Vorſtellen zuſammenſtellen. Noch genauer wird dieſes Verhältniß bey der Theorie der Empfindung erwogen werden, wer ſich aber

mit unſrer Behauptung nicht abweiſen laſſen will, und doch eine Erklärung dieſer Begriffe fordert, dem antworten wir, daß er überhaupt noch nicht verſtehe, was erklären heißt. Erklären laſſen ſich nur abgeleitete quantitative Verſchiedenheiten, nicht unmittelbare Qualitäten, der Begriff des Erkennens im allgemeinen iſt aber Qualität aus innerer Erfahrung.

§. 12.

c) Selbſtthätigkeit und Empfänglichkeit.

Wir erkennen von unſerm Geiſte ſeine eigne innere Thätigkeit, und unſre Selbſterkenntniß beſchränkt ſich nur auf dieſe allein. Wir erkennen alſo unmittelbar nur das Thun unſers Gemüthes, alles Leiden deſſelben, ſo wie wir uns deſſen bewußt werden, iſt daher nur beſtimmt werden zur Thätigkeit. Folglich liegt allen Vermögen des Gemüthes Selbſtthätigkeit oder Spontaneität zu Grunde, ſeine Empfänglichkeit oder Receptivität hingegen beſteht nur in einer Empfänglichkeit, um zur Aeußerung ſeiner Thätigkeit beſtimmt zu werden, alles paſſive im Gemüthe beſteht darin, daß es durch anderweite Einwirkung genöthigt wird, ſeine Thätigkeit auf eine beſtimmte Weiſe zu äußern.

Durch einen in der Phyſiologie organiſirter Körper neuerdings näher entwickelten Sprachgebrauch können wir uns dieſe Verhältniſſe deutlicher machen, indem wir ſagen, unſer Gemüth iſt überhaupt eine Erregbarkeit, eine erregbare Kraft.

Erregbarkeit müſſen wir einer Spontaneität ſchlechthin entgegenſetzen, ſie iſt eine Selbſtthätigkeit, welche ſich nicht ſelbſt genug iſt, um ſich zu äußern, ſondern immer erſt unter der Bedingung einer anderweitigen Anregung ihrer

Thätigkeit ſteht. Die urſprünglichen bewegenden Kräfte der Materie in ihrem Anziehen und Abſtoßen denken wir uns als Spontaneität ſchlechthin, jede Maſſe wirkt unmittelbar gegen jede andere nach ihren räumlichen Verhältniſſen. Hingegen dem Leben, z. B. des menſchlichen Organismus, entſpricht nur eine ſolche erregbare Selbſtthätigkeit, die beſtändig in Rückſicht der Ernährung und des Athemhohlens neu angefacht werden muß, wenn ſie ſich fortdauernd äußern ſoll. Eben ſo iſt nun auch das innere Leben unſers Gemüthes beſchaffen, es iſt nicht die einfache Aeußerung einer Selbſtthätigkeit, ſondern dieſe fordert eine fortgeſetzte äußere Anregung um in Thätigkeit zu bleiben.

Jede erregbare Selbſtthätigkeit hat eine Form ihrer Erregbarkeit, durch die ſich ihr Weſen unmittelbar zeigt, wozu aber noch eine Materie der Erregung kommen muß, durch die ſie ſich erſt äußert, und welche eben das durch Affektion von außen beſtimmte iſt. So iſt das Weſen des Gemüthes eben als ein Vermögen zu erkennen, ſich zu intereſſiren, zu wollen, beſtimmt durch die Form ſeiner Erregbarkeit, aber um zur wirklichen Lebensäußerung in dieſem erkennen, ſich intereſſiren oder Wollen, zu gelangen, muß es durch eine Empfänglichkeit erſt angeregt werden. Durch dieſe Form iſt das Gemüth nicht als Vermögen zu bewegen, zu leuchten, zu ſchallen, ſondern z. B. zu Erkennen beſtimmt, ſeine angeregte Thätigkeit muß immer Erkenntniß ſeyn, wenn es aber wirklich zur Erkenntniß kommen ſoll, ſo wird erſt eine durch Affektion das Gemüth anregende äußere Einwirkung erfordert.

Die erregbare Selbſtthätigkeit des Erkenntnißvermögens wollen wir nun Vernunft nennen, die Empfänglichkeit deſſelben hingegen, Sinn. Sinnlichkeit hingegen heiße die Vernunft, wiefern ſie in der Materie ihrer

Erregungen unter dem Geſetze des Sinnes ſteht, Verſtand aber in der unbeſtimmteſten Bedeutung, wiefern ihr unabhängig vom Sinne die Form ihrer Erregbarkeit zukommt.

Ein gewöhnlicher Fehler in der Behandlung dieſer Begriffe iſt, daß man Sinnlichkeit und Verſtand als zwey getrennte Vermögen unſrer Thätigkeit anſieht, da doch beyde eine und dieſelbe Vernunft ſind, nur unter verſchiedenen Bedingungen der Aeußerung ihrer Thätigkeit. Sinnlichkeit iſt die Vernunft ſelbſt, nur in der Beſchränkung, daß ſie an den Sinn gebunden iſt, und erſt in der Empfindung afficirt werden muß, damit ſie ihre Thätigkeit äußern könne.

Dieſer Fehler hat ſchon oft verhindert, zu einer richtigen Anſicht der Theorie des Erkennens zu kommen, noch weit ſchädlicher aber iſt ein Mißverſtändniß in Rückſicht der Spontaneität ſelbſt, indem man die Selbſtthätigkeit des Erkenntnißvermögens mit der willkührlichen Thätigkeit der Reflexion verwechſelt.

Wir ſetzen in den Thätigkeiten unſers Gemüthes das Empfinden durch Affektion, und das Denken und Dichten durch Reflexion einander entgegen. Im hören und ſehen unmittelbar, und in allem, was die Empfindung giebt, ſind wir ſchlechthin genöthigt, grade ſo vorzuſtellen, wie wir vorſtellen; im Denken und Dichten hingegen geben wir uns willkührlich die Vorſtellungen ſelbſt, mit denen wir uns beſchäftigen, wir leiten unſer Nachdenken willkührlich auf dieſen oder jenen Gegenſtand, ſpielen willkührlich vor der Phantaſie mit dieſen oder jenen Bildern. Das Vermögen der Willkührlichkeit der Reflexion iſt nun der eigenthümlichſten Bedeutung der deutſchen Sprache gemäß das, was wir Verſtand nennen. Dieſer Wort-

gebrauch muß aber von dem vorigen ſorgfältig unterſchieden werden, Selbſtthätigkeit der Erkenntniß und willkührliche Thätigkeit im Vorſtellen iſt ganz zweyerley. Dieſe Willkührlichkeit im Denken iſt es, welche unter dem Namen der Freyheit der Reflexion die größten Verwirrungen in der innern Naturlehre angerichtet hat. Hier wollen wir nur vorläufig auf den Unterſchied aufmerkſam machen. Die urſprüngliche Spontaneität der Erkenntnißkraft ſoll der Quell der Wahrheit in uns ſeyn, ſie kann alſo keinesweges vom Willen abhängen, ſondern ſie muß einem unabänderlichen, nothwendigen innern Geſetze folgen, ſie wird ſich nur in dem beharrlichen Bewußtſeyn nothwendiger Wahrheiten, und nicht in dem veränderlichen Spiel willkührlicher Wahrnehmungen zeigen.

Sinnlichkeit und reflektirender Verſtand ſind beyde dieſelbe Selbſtthätigkeit der Vernunft, nur unter andern Bedingungen ihrer Aeußerung, Affektion und Reflexion hingegen ſind die zwey Empfänglichkeiten der Erkenntnißkraft. Bey der Affektion iſt das afficirende in der Empfindung das Thätigkeit beſtimmende, bey der Reflexion hingegen iſt der Wille des Gemüthes ſelbſt das Thätigkeit beſtimmende, dieſer iſt aber der Erkenntnißkraft für ſich eben ſo fremd, als jenes afficirende in der Empfindung.

§. 13.

Die Geſchichte unſrer Erkenntniß fängt der Zeit nach immer mit der Affektion der Empfindnng an, eben weil die Vernunft an Sinn gebunden iſt. Dadurch wird ihre Thätigkeit angeregt, iſt ſie aber einmal ins Spiel geſetzt, ſo zeigen ſich dann auch nach innern Geſetzen die Aeußerungen der Einbildungskraft und des Verſtandes mit jenen. Wir beobachten in uns alſo erſtlich unſern Empfindungszuſtand,

und dann einen über dieſen hinzukommenden Gedanken-lauf, aus dem wir alle übrigen Geſetze der Erkenntniß kennen lernen müſſen. Dieſer Gedankenlauf entſpringt theils aus unwillkührlichen Geſetzen des innern Spiels der Vorſtellungen, und heißt in ſo fern der gedächtnißmäßige Gedankenlauf der Einbildungskraft, theils aus der willkührlichen Reflexion und heißt: logiſcher Gedankenlauf des Verſtandes. Die ſinnlichen Vermögen und die des gedächtnißmäßigen Gedankenlaufes heißen gewöhnlich die untern, die des logiſchen die obern Erkenntnißvermögen.

Nach dieſen Unterſchieden müſſen wir die Geſchichte unſrer Erkenntniſſe nach und nach beobachten, indem wir mit der Empfindung anfangen.

Die erſten in der Empfindung gegebenen Vorſtellungen ſind immer Sinnesanſchauungen. Wir müſſen hier alſo gleich auf den Unterſchied der intuitiven und diskurſiven Erkenntniß aufmerkſam machen. So einfach und wichtig dieſe Unterſcheidung iſt, ſo iſt ſie doch ſelten recht begriffen worden. Wir erkennen entweder intuitiv durch Anſchauung oder diskurſiv durch Begriff und Urtheil. Die Anſchauung iſt die Vorſtellung eines Gegenſtandes, worin der Gegenſtand als gegeben vorgeſtellt wird, ſie iſt unmittelbare Erkenntniß des Gegenſtandes. Die diskurſive Erkenntniß hingegen iſt immer eine mittelbare Vorſtellung durch allgemeine Regeln und Geſetze. Sie gehört immer dem Denken, hingegen alle Erkenntniß aus der Empfindung iſt anſchaulich.

Aber auch unter den anſchaulichen Vorſtellungen giebt es noch viele, die wir willkührlich haben können.

Was ich einmal gehört oder geſehen habe, daran kann ich mich nachher oft willkührlich erinnern, oder wenn ich

ein Ding geſehen habe, kann ich mir nach einer bloßen diskurſiven Beſchreibung die anſchauliche Vorſtellung eines ähnlichen ſelbſt entwerfen, ich habe z. B. einen gemeinen Bären geſehen, und kann mir nun nach einer bloßen Beſchreibung einen Eisbären vorſtellen. So unterſcheiden ſich Anſchauungen der Einbildungskraft und Sinnesanſchauungen. Erſtere ſetzen aber immer gewiſſe vorhergegebene Sinnesanſchauungen voraus, aus denen ſie ſich erſt entwickeln, und der weſentliche Unterſchied zwiſchen beyden iſt: die Anſchauung in der Einbildung ſtellt zwar auch ihren Gegenſtand als unmittelbar gegeben vor, aber ohne ſeine Gegenwart, die Sinnesanſchauung hingegen erkennt unmittelbar die Gegenwart eines gegebenen Gegenſtandes.

Zweyter Abſchnitt.

Unterſuchung der Sinnesanſchauungen.

a) Die Theorie der Empfindung.

§. 14.

Jede Erkenntniß fängt uns der Zeit nach mit Sinnesanſchauungen an, die uns in der Empfindung gegeben worden, durch dieſe erkennen wir unmittelbar das Vorhandenſeyn gegenwärtiger Gegenſtände in Raum und Zeit, und ſo wird uns unmittelbar durch den äußern Sinn eine Erkenntniß der materiellen Welt außer uns, durch den innern Sinn die Erkenntniß einer innern Welt der eigenen Thätigkeit des Gemüthes eingeleitet.

Das allgemeine Verhältniß aller dieſer Sinnesanſchauung iſt ein Zuſtand des ganz leidenden Gemüthes, Empfindung genannt, in dem es zum Anſchauen getrieben wird. Indem nun hiermit all unſer inneres Leben beginnt, ſo iſt dies der Punkt, auf den jede empiriſche Philoſophie gedrängt wurde, um die Theorie des Erkennens zu ergründen. Man wollte alle unſre Erkenntniß aus lauter Empfindung zuſammenſetzen, alles Denken nur als Modifikation des Empfindens erklären. Beſonders ſchien es auch, als wenn hier eigentlich die Erkenntniß mit ihrem Gegenſtande in Berührung komme, die Phänomene des Empfindens erhielten daher für alle Spekulation den höch=

ſten Werth, man hoffte hier das Geſetz der Wahrheit zu entdecken, und der Skepticismus ſchloß ſich an die nämliche Unterſuchung an, um die Unmöglichkeit jener Entdeckung zu zeigen.

Aber alle dieſe Hoffnungen mit ihren ſkeptiſchen Vernichtungen giengen nur von falſchen Selbſtbeobachtungen, von irrigen Darſtellungen der Geſchichte des Empfindens ſelbſt aus. Wir wollen dieſe Darſtellung berichtigen, und wir werden ſehen, daß die Sache äußerſt einfach iſt, die Spekulation aber von dieſer Sinnesanſchauung überhaupt weder zu hoffen noch zu fürchten hat.

Empfindung iſt der paſſive Zuſtand des Gemüthes, in welchem es zum Anſchauen genöthigt wird. Jede Empfindung enthält Wahrnehmung in ſich, und Anſchauung eines Gegenſtandes als gegenwärtig. In der Empfindung wird mir die Anſchauung eines gegenwärtigen objektiven mannichfaltigen eines Schalles, eines gefärbten, eines warmen oder kalten u. ſ. w. Dies iſt die Sinnesanſchauung. Ohne dieſes Bewußtſeyn, wodurch in der Empfindung angeſchaut wird, iſt die Empfindung ein bloßer für uns unbeſtimmbarer Eindruck auf den Sinn, durch welchen aber Erkenntniß, nämlich die Sinnesanſchauung in mir erregt wird. Wie überall, wo das Gemüth paſſiv beſtimmt iſt, ſo iſt auch beym Empfinden das Leiden deſſelben ein bloßes beſtimmt werden zur Thätigkeit. Dieſe Thätigkeit iſt hier das ſinnliche Anſchauen. Davon iſt denn aber zu unterſcheiden die bloße Beſtimmung des Sinnes, der ſinnliche Eindruck durch das afficirende, durch welchen jenes Anſchauen hervorgebracht wird. Ueber dieſen ſinnlichen Eindruck können wir gar nichts weiter ſagen, denn er enthält das äußere Verhältniß zum afficirenden, unſere Beobachtung aber iſt nur eine innere, jenes äußere

wird da gar nicht wahrgenommen. Dieſer ſinnliche Eindruck aber iſt es zunächſt, welcher, wiefern er der jedesmaligen Lebensäußerung hinderlich oder förderlich iſt, mit unmittelbarer ſinnlicher Luſt oder Unluſt begleitet iſt.

Wir dürfen alſo die Empfindung ſelbſt weder mit dem ſinnlichen Anſchauen in ihr, noch mit dem Luſtgefühl verwechſeln, welches durch ſie erregt wird, ſie iſt ein ganz paſſiver Zuſtand des Gemüthes, den wir, als an das Innere der Selbſterkenntniß gebunden, nicht näher kennen, durch den uns aber ſowol ſinnliches Anſchauen als Luſtgefühl erregt wird.

§. 15.

Hiermit wollen wir die gewöhnliche Darſtellung vergleichen. Man geht hier von der Frage aus: Die Empfindung iſt doch eine bloße Modiſikation in mir, wie kommt nun zu dieſer das objektive Verhältniß hinzu? und indem man die Antwort ſucht, verwechſelt man die Empfindung mit der Sinnesanſchauung in ihr, oder gar mit dem Gegenſtande dieſer Anſchauung, dem ſüßen, warmen, rothen u. ſ. w. Nehmen wir das Beyſpiel: ich ſehe einen grünen Baum vor mir, und gelange durch die Empfindung zur Erkenntniß deſſelben. Frage ich nun, wie dies zugehe, ſo erhalte ich nach gewöhnlicher Relation zur Antwort: Der Baum afficirt mein Auge, dadurch erhalte ich die Empfindung des grünen, und weil dieſe eine Urſache haben muß, ſo ſchließe ich auf den Baum als das afficirende und als die Urſach jener Empfindung des grünen. Manche ſetzen mit Fichte noch hinzu: und wenn ich den Baum grün, oder den Zucker ſüß nenne, ſo ſey dies ganz falſch ausgedrückt, wir ſelbſt ſeyen eigentlich das grüne und ſüße. Ich meine aber: Gott behüte uns vor einem ſüßen Ge-

müthe, und behaupte, daß dieſe ganze Erzählung durchaus falſch ſey. Der Baum iſt grün und der Zucker ſüß, oder ſonſt niemand, und wenn ich den Baum anſchaue, ſo ſehe ich in der Empfindung unmittelbar etwas grünes außer mir, ohne irgend nach einer Urſach meiner Empfindung zu fragen. Man ſagt wol ſchnell, der Baum afficirt mein Auge und darum ſehe ich ihn, aber damit haben wir gerade mit dem ſchwierigen angefangen. Nicht der Baum afficirt mein Auge, ſondern das Licht durch ihn, und wie kommts, daß dieſe Affektion meines Auges für mich zur Anſchauung des grünen wird? Darüber kann ich nichts mehr ſagen, denn das wäre Erfahrungsſache, aber dieſe Erfahrung iſt nicht in meiner Gewalt. Sollte ich das Ding außer mir, nur als das zur Empfindung afficirende, als die Urſach meiner Empfindung anſchauen, ſo müßte ich in jenem Falle nicht auf den Baum, ſondern entweder auf Licht oder auf eine bloße Bewegung in meinem Auge u. ſ. w. ſchließen. Die Sache iſt weit einfacher, wenn wir nur bey der Beobachtung ſelbſt ſtehen bleiben. Die Hauptſache iſt hier nämlich, zu bemerken, daß in der Empfindung von vorne herein ein Anſchauen von etwas außer mir, oder einer Thätigkeit in mir, (je nachdem es äußere oder innere Sinnesanſchauung betrifft) enthalten ſey, und daß die Vorſtellung eines Gegenſtandes oder eines objektiven nicht erſt durch Reflexion oder ſonſt hinter her hinzu gebracht werde, ſondern ſchon gleich von Anfang an vollſtändig dabey ſey.

Die Anſchauung in der Empfindung hat für ſich allein unmittelbare Evidenz, indem ſie den Gegenſtand als gegenwärtig vorſtellt. Der Gegenſtand wird darin nicht vorgeſtellt, wiefern er das in der Empfindung das Gemüth afficirende iſt, nicht als einwirkend auf das Gemüth, ſondern nach unmittelbaren Beſchaffenheiten deſſelben, und ſchlecht-

hin als in der Anſchauung gegeben, z. B. in einer Gehörs-empfindung bin ich mir unmittelbar eines Schalles, als etwas außer mir, und nicht des Schallenden bewußt, welches ich erſt durch Reflexion in dem Zuſammenhang der Erfahrungen erkenne, oft höre ich einen Schall, ohne das ſchallende zu kennen, von dem er kommt. Eben ſo ſehe ich den grünen Baum unmittelbar als etwas grünes außer mir, und nicht als die Urſach meiner Empfindung vom grünen. Nur erſt ein weitläuftiger Zuſammenhang meiner Erfahrungen lehrt mich, daß mein Auge unter die Urſachen dieſer Empfindung gehört, und der Baum ſelbſt mittelbar auf dieſes einwirkt. In der vollendeten Erkenntniß eines Dinges außer mir fallen freylich die Beſchaffenheiten, welche ihm in der erſten Wahrnehmung zukommen, Klang, Wärme, Geſchmack, Geruch und Farbe größtentheils weg, indem wir im Zuſammenhang der Erfahrungen die Gegenſtände nicht eben nach ihrem Verhältniß zu mir, ſondern vorzüglich nach ihren Verhältniſſen zu einander erkennen: aber ſo lang die Vorſtellung anſchaulich bleiben ſoll, können wir doch nie von allen dieſen Beſtimmungen, z. B. ſehende nie von der Farbe gänzlich abſtrahiren, und die erſten Prädikate in der Wahrnehmung beſtimmen mir doch ſelbſt den Gegenſtand nach Geſtalt, Maſſe, Lage und Bewegung, nicht wiefern ſie als ſeine Wirkungen, ſondern wiefern ſie als Beſchaffenheiten deſſelben angeſehen werden. Am deutlichſten wird es endlich bey der innern Empfindung, daß der Gegenſtand derſelben nicht als ihre Urſach vorgeſtellt werden kann, denn wenn nicht erſt zu dem reinen Selbſtbewußtſeyn durch Empfindung eine andere Anſchauung meiner Thätigkeit hinzukäme, ſo könnte ich mir nicht einmal der Empfindung ſelbſt, und noch viel weniger durch ſie ihrer Urſach bewußt werden.

Was hier gewöhnlich irre leitet, iſt folgendes: Was wir für eine Sinnesanſchauung halten, kann entweder wirklich eine ſeyn, oder es iſt nur eine Täuſchung des Organs, ein Farbefleck vor dem geblendeten Auge, ein Klingen im Ohr, oder endlich es iſt gar eine bloße Einbildung, Traum oder krankhafte Phantaſie. Unter dieſen Vorſtellungen unterſcheidet ſich nun die wirkliche Sinnesanſchauung dadurch, daß ihr wirklich ein gegenwärtiger Gegenſtand entſpricht, und nun meint man gemeinhin, daß wir in der That in Vergleichung mit dem Gegenſtande jene Anſchauung verificirten. Das kann aber gar nicht geſchehen. Wir finden den Gegenſtand immer erſt durch die Anſchauung, und wir verificiren immer nur Vorſtellungen gegenſeitig durch einander, eine Anſchauung durch die andere in dem ganzen Zuſammenhang unſrer Erfahrungen. Nur dieſer Zuſammenhang der Anſchauungen und Erfahrungen unter einander zeigt uns im einzelnen Falle, ob wir es mit dem Sinn, oder der bloßen Einbildung zu thun hatten.

Dieſer Fehler, wo man den Gegenſtand nur als das afficirende in der Empfindung anzuſchauen meint, liegt allen den Spekulationen zu Grunde, in denen die Wahrheit der Erkenntniß aus einem Kauſalverhältniß zu ihrem Gegenſtande abgeleitet wird, oder wo man ſkeptiſch daraus die Unſicherheit unſers Wiſſens aufweiſen will, daß man dieſem Kauſalverhältniſſe nicht trauen dürfe. Weder die Fichtiſche Begründung, noch die Humiſche Einwendung will hier etwas ſagen, indem das Faktum gar nicht exiſtirt, von dem beyde ausgehen. Selbſt ganz metaphyſiſch genommen hält die Erklärung: wir bringen den Gegenſtand zu unſrer Vorſtellung hinzu, indem wir einen Grund derſelben ſuchen, nicht Stich. Denn was iſt Grund anders,

als ein Gegenſtand, durch den ein anderer iſt; Grund iſt alſo nur eine Art von Gegenſtand, und wenn wir nicht den Begriff eines Gegenſtandes ſchon voraus ſetzen, könnten wir weder Grund noch Folge denken, dieſer Begriff kann alſo keinesweges durch letztere entſpringen.

§. 16.

Ein anderer gewöhnlicher Fehler in der Lehre von der Empfindung beſteht darin, daß man das Selbſtbewußtſeyn, die innere Anſchauung, die Selbſterkenntniß wol für erklärlich hält, die Anſchauung von Dingen außer uns aber für das ſchwierige in der Sache nimmt. Dieſe fehlerhafte Anſicht liegt z. B. der ganzen Fichtiſchen Wiſſenſchaftslehre zu Grunde, wo das ſich ſelbſt ſetzen des Ich immer als das leicht verſtändliche angeſehen wird, und man ſich nur damit müht, wie das Ich aus ſich heraus zum Nicht-Ich, als dem Dinge außer ihm gelange. Hier liegt folgende Zweydeutigkeit zu Grunde: Wenn ich empfinde, ſo iſt dies auf zweyerley Weiſe, mit Wahrnehmung und alſo mit Bewußtſeyn begleitet. Einmal bin ich mir, wenn ich empfinde, oft dieſer Empfindung wieder bewußt, ich bin mir bewußt, daß ich empfinde; ſodann aber bin ich mir in der Empfindung durch Sinnesanſchauung eines Gegenſtandes bewußt. Es iſt alſo hier ein Bewußtſeyn der Empfindung, und ein Bewußtſeyn in der Empfindung. Nun wird zwar ganz richtig geſagt: Empfindungen ſeyen bloße Modifikationen des Gemüthszuſtandes, denn dies iſt die einzelne Thatſache, daß ich empfinde, jederzeit; man verwechſelt aber dann mit der Empfindung das in ihr Angeſchaute. Hier ſoll es zwar begreiflich ſeyn, wie ich mir der Modifikation meines Gemüthszuſtandes (meiner Vorſtellung, wie man ſagt) bewußt werden kann, aber ſchwierig, wie

aus dieſem Bewußtſeyn eine Erkenntniß des davon ganz verſchiedenen Gegenſtandes werden ſoll. Nach unſrer Erklärung wird es ſich hingegen leicht zeigen laſſen, wie durch die gegebene Sinnesanſchauung die Erkenntniß möglich werde; wie aber dieſe Sinnesanſchauung ſelbſt möglich ſey, ſowol innerlich bey der Wahrnehmung einer Empfindung oder irgend meiner Vorſtellung, als bey der Wahrnehmung eines Gegenſtandes in der Empfindung, das iſt auf beyden Seiten gleich unerklärlich. Es iſt ein Analogon eines optiſchen Betruges, welches die Meinung erzeugt, daß Bewußtſeyn um eine Vorſtellung in mir ſey erklärlicher, als das um einen Gegenſtand außer mir. Der angeſchaute Gemüthszuſtand iſt von demjenigen, in welchem er angeſchaut wird, eben ſowol verſchieden, als der angeſchaute äußere Gegenſtand von dem Gemüthszuſtande, in welchem er angeſchaut wird. Daß im erſten Falle beyde demſelben Subjekte gehören, kann keinen Unterſchied machen; die Schwierigkeit iſt überhaupt, wie kann dem Gemüthe in der Empfindung eine Anſchauung gegeben werden? Ob ich ſelbſt, meine Thätigkeit oder ſonſt etwas ihr Gegenſtand iſt, das thut nichts zur Sache — aber wie das Gemüth überhaupt ſich bewußt ſeyn, vorſtellen und erkennen könne, das iſt keine Aufgabe für eine weitere Erklärung, das kann nur auf das Zeugniß der Erfahrung unmittelbar als Thatſache angenommen werden, denn es iſt unmittelbar innere Qualität und nicht etwas quantitativ zuſammengeſetztes, was aus einfacheren Begriffen werden könnte.

Durch dieſe von uns angegebene Beſchaffenheit der Empfindung, nach welcher ſie unmittelbar die Anſchauung gegenwärtiger Gegenſtände in ſich enthält, wird eine feſte Grundlage für die Theorie der Erkenntniß überhaupt erhalten, indem wir von der Sinnesanſchauung ausgehen.

und nun Schritt vor Schritt zeigen können, wie wir in der innern Geſchichte unſers Erkennens durch Einbildungskraft und Reflexion von ihr aus zu unſrer vollſtändigen Erkenntniß gelangen. Aus Gemüthszuſtänden, die noch keine Erkenntniß enthalten, zu erklären, wie der Gegenſtand hinzukommt, und ſo Erkenntniß entſteht, iſt eine unauflösliche und zweckwidrige Aufgabe, denn das Erkennen iſt unmittelbar innere Qualität. Eine geſunde Beobachtung der Empfindung zeigt uns in ihr ſchon den Anfang unſrer Vorſtellung von Dingen außer uns, und inneren Thätigkeiten des Gemüthes, welche ſich in uns nach und nach zu vollſtändigen Erkenntniſſen ausbilden. Wir lernen durch den Verfolg dieſer Beobachtung alſo wenigſtens, wie wir die Gegenſtände erkennen, wenn auch davon nicht gleich die Rede ſeyn kann, wie ſie ſind. Wir erklären nur Vorſtellung aus Vorſtellung, und Erkenntniß aus Erkenntniß, weil dieſe Entſtehung und Veränderung Thatſache aus innerer Erfahrung wird; der Gegenſtand iſt dann immer ſchon bey der Erkenntniß, das Erkennen ſelbſt aber läßt ſich von nichts mehr ableiten. Damit bleiben wir freylich in Rückſicht der Empfindung nur ſubjektiv bey dem Gemüthszuſtand ſtehen, und erörtern hier das Verhältniß der Sinnesanſchauung zu ihrem Gegenſtande gar nicht, das iſt es aber eben, was ein richtiges Verfahren hier nothwendig fordert; nicht der Sinnesanſchauung allein, ſondern unſrer vollendeten Erkenntniß entſpricht die Welt als ihr Gegenſtand, erſt nachdem wir alſo dieſe vollſtändige Erkenntniß ſubjektiv als Thätigkeit unſers Geiſtes kennen gelernt haben, iſt es Zeit, nach dem Verhältniß zu ihrem Gegenſtande zu fragen.

b) Vom äußern Sinne.

§. 17.

Durch den äußern Sinn erhalten wir Sinnesanſchauungen von Dingen außer uns, wodurch unſre Erkenntniß der materiellen Welt im Raum und Zeit eingeleitet wird. Die Empfindungen dieſes Sinnes werden uns in ſo beſtimmten Verhältniſſen zur Geſchichte unſers Körpers und zur Affektion ſeiner Nerven, daß wir ſie nicht leicht ohne Beziehung auf dieſen beſchreiben können. Unſre Erkenntniß entſteht hier dadurch, daß durch die beſondere Bildung einzelner Nervenorgane die Sinnesanſchauung ſich immer mehr von dem bloß ſubjektiven Empfindungszuſtand befreyt. Der Reizung der Nerven überhaupt entſpricht eine unbeſtimmte Vitalempfindung, in beſonders gebildeten einzelnen Organen wird dieſe aber zu einzelner Organempfindung für die Erkenntniß erhöht.

Vitalempfindung iſt überhaupt jede unbeſtimmte Empfindung, die gewöhnlich zum Sinne des Gefühls gerechnet wird. Dahin gehört die Empfindung von Wärme und Kälte, Hunger und Durſt, angenehmer und unangenehmer Kitzel, Schauder und ähnliches. Durch jeden Konflikt des Innern und Aeußern in den Lebensbewegungen unſers Körpers wird dieſer Vitalſinn angeſprochen. So kommt uns z. B. die Empfindung von Wärme und Kälte nicht nur von Außen entgegen, ſondern ſie entſteht eben ſo auch von Innen nach Außen, z. B. bey manchen Gefühlen und Begierden, bey ſchnell geſpannter Erwartung, Hoffnung und Furcht.

Der jedesmalige Zuſtand faſt aller Nerven im ganzen Körper iſt immer mit einer mehr oder weniger beſtimmten Vitalempfindung begleitet, auf welche wir aber nur

dann gewöhnlich erſt zu achten pflegen, wenn eine derſelben beſonders ſtark wird, oder in ein beſonderes Verhältniß zum Gefühl der Luſt und Unluſt kommt; ſo lang ſie uns hingegen nur ein gleichgültiges Gefühl erweckt, erregt ſie unſre Aufmerkſamkeit nicht leicht. Die Zuſammenwirkung aller dieſer Vitalempfindungen in jedem Augenblick bringt ein allgemeines ſinnliches Lebensgefühl hervor, nach dem wir eigentlich immer unſer unmittelbares Wohlbefinden, und durch dieſes das Wohlbefinden oder die Geſundheit unſers Körpers ſchätzen.

Dieſes allgemeine Lebensgefühl iſt jederzeit innig mit unſerm Selbſtbewußtſeyn verbunden, und von großem Einfluß auf den ganzen Menſchen. Unſre augenblickliche Laune, die jedesmalige Geneigtheit zum Frohſinn und Trübſinn, und was dergleichen mehr ſeyn mag, dies alles hängt hauptſächlich von dieſem Reſultat des Ganzen unſrer jedesmaligen Vitalempfindung ab. Ja im weitern Abfluß dieſes Lebensgefühls trägt daſſelbe, je nachdem es gleichmäßig fortläuft, mehr oder weniger gehemmt wird, nachdem es herauf oder herabgeſtimmt iſt, viel zur Beſtimmung vom Naturell, und ſelbſt vom Temperament eines Menſchen bey. Was den einen heiter, offen, vertraulich, gutmüthig, den andern trübſinnig oder ärgerlich macht, iſt oft nichts, als das regere oder unterdrücktere Lebensgefühl deſſelben. Dieſes allgemeine Lebensgefühl ſelbſt hängt aber nicht nur von meinem jedesmaligen körperlichen Wohlbefinden, ſondern eben ſowol auch durch Rückwirkung von innern Thätigkeiten und Stimmungen des Gemüthes ab. Die Stimmung der Fröhlichkeit z. B. erhält und nährt ſich ſelbſt. Denn der Zuſtand meiner erregten und lebhaften Vitalempfindung im allgemeinen bewirkt ein Gefühl von Wohlſeyn, welches zur Heiterkeit ſtimmt, dieſe Heiterkeit

wirkt aber weiter auf innerliche größere Belebung, und dadurch zurück auf Erhaltung der erhöhten Vitalempfindung. Dagegen wird ebenfalls die einmalige Stimmung zum Trübſinn ſich ſelbſt immer mehr vermehren, und dies kann bis zur Selbſtvernichtung gehen, wenn bey einer bloß körperlichen Stimmung zur Melancholie die Vernunft nicht bey Zeiten über die Empfindung Herr wird, und die Aufmerkſamkeit ſo viel möglich von ihr abwendet.

§. 18.

Auf dieſe Weiſe iſt die Vitalempfindung am wirkſamſten durch den paſſiven Empfindungszuſtand ſelbſt, und ſeine Wirkung auf Annehmlichkeit und Unannehmlichkeit. Indeſſen iſt doch auch in jeder ſolchen Empfindung ſchon in einigem Grade Vorſtellung als Sinnesanſchauung, in der ich mich von einem äußeren berührt finde. Dieſe Sinnesanſchauung wird aber immer freyer, und tritt mehr hervor, ſo wie der allgemeine Vitalſinn ſich zum beſondern Organſinn geſtaltet. Manche Reize wirken nämlich im geſunden Zuſtande, wie Schall und Licht, nur auf gewiſſe Organe auf eine wahrnehmbare Weiſe, und durch dieſe läutert ſich die äußere Empfindung mehr und mehr zur Erkenntnißvorſtellung. So entwickelt ſich die Vitalempfindung zur Betaſtung, und die Sinnesanſchauung zeigt ſich in Geſchmack, Geruch, Gehör, bis ſie im Geſicht endlich für uns die größte Freyheit erlangt.

Von den letzten vier Sinnen tragen das Gehör und Geſicht am meiſten zur Erkenntniß bey, aber auf ſehr verſchiedene Weiſe. Beym Geſicht iſt das Bewußtſeyn des Empfindungszuſtandes durch die Sinnesanſchauung für ein geſundes, nicht überreiztes Auge ganz zurückgedrängt, wir nehmen hier unmittelbar den gefärbten Gegenſtand außer

uns wahr, und die Leichtigkeit, die Anſchauung aus der Entfernung zu erhalten, und viele Farben vor dem Auge einander neben zu ordnen, macht, daß der Sehende faſt ſeine ganze Erkenntniß der Außenwelt vor dem Auge feſthält. Das Gehör hingegen läßt uns unmittelbar Klang und Schall außer uns erſcheinen, den wir dem Gegenſtand dem ſchallenden, klingenden nur als ſeine Wirkung zuſchreiben, deſſen eignes Daſeyn aber beſtimmter nur in Beziehung auf mich ſtatt findet. Dieſe Unbeſtimmtheit der bloßen Töne, ihr ſchwebendes, losgeriſſenes Weſen wird für die innere Selbſterkenntniß das große Hülfsmittel des Sprachzeichens im Worte. Das iſt die eigenthümlichſte Funktion dieſes Sinnes in unſerm Geiſte, daß er ſich mit dem Vermögen zu ſprechen vereinigt, uns ſo unſer eignes Inneres deutlicher macht, und ſogar zur Kenntniß des Innerem von einem anderen Geiſte führt. Töne ſind die vorzüglichſten Sprachzeichen, durch welche wir Gedanken mittheilen, und mitgetheilt bekommen, ſie ſind das äußere Band der geiſtigen Welt, eben weil ſie für ſich nichts bedeuten. Beym Gehör iſt der Sinn gerade auf dem Grade der Entwickelung, daß das ſubjektive des Empfindungszuſtandes und das objektive der Sinnesanſchauung mit gleicher Stärke das Bewußtſeyn treffen. Daher erhalten wir Muſik als eigenthümliche ſchöne Kunſt des Gehörs. Die Sinnesanſchauung hat hier ſchon Freyheit genug, was bey Geſchmack und Geruch nicht der Fall iſt, um ein ſchönes Spiel von Tönen möglich zu machen, und die Empfindung iſt noch ſtark genug, was beym Auge wegfällt, um den Vitalſinn überhaupt lebhaft anzuſprechen. Das ſind die beyden Bedingungen der Möglichkeit der Muſik. Das intereſſante dieſes Spiels der Empfindung beruht darauf, daß der Reiz nicht nur das Gehör als Organſinn, ſondern nur vermit-

telſt deſſelben den Vitalſinn überhaupt trifft, er ergreift das ganze Lebensgefühl innig und ſtark, die Wogen der Harmonie und die Ströme der Melodie bewegen und reißen dieſes ganze Lebensgefühl mit ſich fort, bald ſtärken und beleben, bald hemmen und dämpfen ſie daſſelbe. Wir ſind ganz in der Gewalt der Muſik, und indem ſo jede innere Empfindung und jedes Gefühl ihr nachklingt, wird ſie uns zu einer bloßen Sprache der Gefühle ohne allen Begriff, zugleich aber behält das Spiel ihrer Töne doch Freyheit genug, um ſchöne Formen annehmen zu können.

Das Auge hingegen mit ſeiner freyeſten Anſchauung iſt dadurch ausgezeichnet, daß, wenn wir uns für das Ohr eine völlige Stille, für jeden andern Sinn einen analogen Zuſtand mit Bewußtſeyn denken können, indem wir nichts durch ihn empfinden, der Sehende ſich keinen Zuſtand vorſtellen kann, in dem er mit Bewußtſeyn nicht ſieht, denn hier tritt anſtatt des Mangels die poſitive Vorſtellung des Schwarzen ein.

§. 19.

Die Betaſtung ſollten wir anthropologiſch, eigentlich nicht als einen eigenen Sinn von dem Vitalſinn überhaupt unterſcheiden, ſondern nur als einen eignen Mechanismus, um die Vitalempfindung zur Erkenntniß zu brauchen. Die Betaſtung unterſcheidet ſich vom Vitalſinn überhaupt nicht durch eine eigne Empfindungsart, ſondern durch die beſtimmte Bildung gewiſſer Organe, durch deren Organiſation die Vitalempfindungen derſelben zu weitern Kenntniſſen der Dinge führen. Das eigenthümliche der Vorſtellungen, welche wir durch den Sinn der Betaſtung erhalten, beſteht nicht darin, daß ſich etwas warm oder kalt, ſanft oder unſanft u. ſ. w. anfühlen läßt, ſondern in der durch

das Anfühlen erhaltenen Vorſtellung von der Geſtalt, Größe und Entfernung der Körper, welche wir nach dem Widerſtande beurtheilen, den ſie der Bewegung unſrer Organe entgegenſetzen. Hieher gehören z. B. die Vorſtellungen des rauhen und glatten, des runden und platten, des naſſen und trockenen, des harten und weichen. Wir müſſen bey jeder ſinnlichen Erkenntniß unterſcheiden, dasjenige, was unmittelbar in der Empfindung als Anſchauung enthalten iſt, und dasjenige, was durch Reflexion erſt zu dieſer Anſchauung in der Empfindung hinzukommt. Das eigenthümliche des Sinnes der Betaſtung beſteht darin, daß wir Organe beſitzen, welche beſonders dazu geeignet ſind, die Reflexion über einen Theil unſrer Vitalempfindungen zu leiten. Das Organ des Sinnes der Betaſtung ſind daher vorzüglich die Hände, ganz beſonders aber die durch eigne Nervenpapillen empfindlicher gemachten Spitzen der Finger. Fünf Fühlſpitzen, welche durch alle Gelenke der Finger, der Hand uud des Arms die größte Beweglichkeit erhalten. Dieſe dienen dann der Reflexion, um der Empfindung in der Berührung gemäß unſre Vorſtellung von den berührten Dingen zu beſtimmen. Jeder veränderte Druck, und jede veränderte Lage der Muskeln läßt ſich durch das Gefühl bemerken, ſo ſind wir uns z. B. bewußt, ohne zu ſehen, ob wir den Arm geſtreckt oder gebogen halten, und dieſe Kenntniß der Lage und Bewegung unſers Armes, der Hand, der Finger im Verhältniß gegen die Empfindungen, welche ein ſie berührender Körper hervorbringt, leiten unſre Reflexion zur Beſtimmung der Geſtalt, Lage und Größe von Dingen außer uns.

Die Betaſtung ſcheint uns, in Vergleichung mit Gehör und Geſicht, die gröbſte Kenntniß der Außenwelt zu liefern, indem ſie unmittelbare Berührung für die Wahr-

nehmung fordert, ſie iſt aber doch das nothwendigſte und unmittelbarſte, denn ihre Vorſtellungen liegen ſchon unſrer Erkenntniß durch das Gehör oder Geſicht zu Grunde. Wir beziehen unſre Vorſtellungen durch Gehör und Geſicht erſt auf die unmittelbaren Anſchauungen durch Betaſtung, um den Gegenſtand zu beſtimmen. Indem aber hierin die Betaſtung mehr die Reflexion, als die Sinnlichkeit, in Anſpruch nimmt, ſo muß ſie in ihrer Vollſtändigkeit beſonderes Eigenthum des Menſchen bleiben.

§. 20.

Dieſes Verhältniß, worauf wir durch die Betaſtung hier aufmerkſam geworden ſind, müſſen wir noch beſtimmter ins Auge faſſen. Durch die aufgezählten Empfindungsweiſen erhalten wir unmittelbar unſre ſinnliche Vorſtellung von der Welt außer uns, wir müſſen aber dabey genau unterſcheiden, was unmittelbar in der Sinnesanſchauung liegt, und was erſt zu dieſer innerlich hinzukommt, und erſt vermittelſt der Reflexion beſtimmt und bemerkt wird. Das über die Sinnesanſchauung zunächſt hinzukommende iſt ihr Verhältniß zum Raum und zu der Zeit, welches unſrer Außenwelt die Form beſtimmt. Die vollſtändige Anſchauung der Dinge außer uns enthält die Dinge eigentlich nicht, ſo wie ſie in der Empfindung angeſchaut werden, ſondern nur nach den Verhältniſſen, welche ſie in dieſer Anſchauung zu einander haben, worin aber dieſe Anſchauung eine ganz andere wird, als unmittelbar in der Empfindung.

Schon in der Empfindung ſchauen wir etwas außer uns als gefärbt, als warm, als Ton, als bitter an, dieſe Beſtimmungen laſſen wir aber nachher fallen, und beſtimmen die Dinge außer uns weiter nur nach ihren gegenſeiti-

gen Verhältniſſen in der Empfindung. Wir bleiben z. B. beym Sinne der Betaſtung, nicht bey dem warmen oder kalten, dem ſtechenden oder ſtumpfen, ſanften oder unſanften im Anfühlen ſtehen, ſondern dieſe erſten Beſtimmungen geben mir die Vorſtellungen vom verhältnißmäßigen Widerſtand gegen die Bewegung meiner Finger, und verſchaffen mir ſo die Erkenntniß von der Geſtalt meines Körpers. So iſt Schall der unmittelbare Gegenſtand der Empfindung für das Gehör, dieſer fällt mir aber in der Erkenntniß von Dingen außer mir endlich ganz weg, und anſtatt deſſen finde ich nur Schwingungen in elaſtiſchen Mitteln. Eben ſo die Geſichtsempfindungen. Dieſe enthalten unmittelbar Farben, und da ſie die feinſten und freyeſten von allen Empfindungen ſind, ſo erkennt der Sehende die Dinge außer ſich, im Verhältniß zu ſich, zwar immer als gefärbt, und läßt dieſes Verhältniß in aller Anſchauung ſtehen, aber doch fallen in der vollſtändigen Erkenntniß auch dieſe Beſtimmungen weg, und laſſen mir nur Bewegungen des Lichtes ſtehen.

Wir gehen alſo überhaupt in der Erkenntniß der Dinge außer uns, ſo wie ſie durch die äußere Empfindung veranlaßt wird, immer über den Gegenſtand der Empfindung hinaus, und legen der Reflexion weiter nur die Verhältniſſe der Gegenſtände gegen einander in Raum und Zeit zu Grunde, wodurch wir ſie zuletzt als bewegliches und als Materie erkennen. Doch dieſe weitere Erkenntniß wird nicht mehr durch den Sinn ſelbſt gegeben, ſondern durch produktive Einbildungskraft, wie wir ſpäter dieſe Geſchichte weiter verfolgen müſſen. Hier wollen wir nur das Geſetz ſelbſt noch deutlicher machen.

Für unſre ganze Erkenntniß der Außenwelt iſt dieſe oder jene Empfindungsweiſe immer nur das veranlaſſende,

wir erhielten aber in ihr weder Einheit noch Zuſammenhang, nur zerſtreute einzelne Bilder, wenn ſich nicht eine allen Sinnen gemeinſchaftliche vereinigende Anſchauung jedem zu Grunde legte. Der Tiſch, der Baum, oder irgend ein einzelner Gegenſtand iſt uns ein Ding unter beſtimmter Geſtalt im Raume, dieſe Vorſtellung iſt die vereinigende, wodurch wir das eine und gleiche Ding erkennen, es mag uns für Betaſtung, Gehör, Geſicht oder welchen Sinn ſonſt in die Anſchauung fallen. Daher kommt es, daß in unſrer Vorſtellung von der Außenwelt am Ende auf die Qualitäten aus der Empfindung weit weniger ankommt, als es anfangs ſcheint. Daß wir gerade dieſe Sinne haben, oder daß dem einen das Gehör, dem andern das Geſicht fehlt, trägt hier ſo viel nicht aus, denn das wichtigſte iſt, die für jeden gleiche vereinigende Anſchauung der materiellen Welt. Wir können dies ausdrücken durch das ſchon früher erwähnte Geſetz: es giebt für uns zwey Anſchauungsweiſen der Außenwelt, eine in der Empfindung zeigt uns die Dinge nur nach dem Verhältniß, was ſie für das Gemüth, für das innere lebendige ſind, die andere, daraus abgeleitete hingegen läßt uns eins im Verhältniß zum andern, Materie im Verhältniß zur Materie erkennen. Süß oder bitter, warm oder kalt, ſchallend, duftend, roth oder grün iſt ein Körper nicht für den andern, ſondern nur für mich, den lebendigen Geiſt. Ton, Duft und Farbe drückt nur das Weſen eines Dinges in ſeinem Verhältniſſe zu mir aus, ein Körper gegenſeitig gegen den andern hingegen, iſt nur anziehendes und zurückſtoßendes bewegliches.

Es iſt alſo hier ganz zweyerley, ob ich die materielle Welt nach ihrem Verhältniß zu meinem Innern, oder nach dem Verhältniß von Materie zur Materie erkenne. Dieſe

leichte, einfache Bemerkung iſt aber doch in der Naturlehre lang überſehen worden. Wer auf ſie achtet, der wird bemerken, daß in unſern phyſiſchen Theorien des Schalles wol alles zum Phänomen gehörige durch die Schwingungen erklärt wird, nur der Schall ſelbſt nicht, daß eben ſo die Nevtonſche, oder welche andere Theorie des Lichtes alles erklären mag, nur die Farbe ſelbſt nicht, denn Schall und Farbe ſind hier nach ihrem Verhältniß zu meinem Innern Qualitäten, die gar keiner Erklärung unterworfen werden können. Schelling bemerkte dieſen Mangel der bisherigen, wie er meinte, atomiſtiſchen Philoſophie, und verſuchte nun das fehlende, um die Einheit des Syſtems zu retten, als die zweyte mehr ideelle Potenz des Lichtes zwiſchen Materie und Geiſt zu ſtellen, aber es wird nie gelingen, über dieſe Verhältniſſe des Aeußern zum Innern irgend eine haltbare Theorie zu geben, denn ſie ſind als bloße Qualität eben das aller Theorie entgegengeſetzte.

Wäre unſere Bemerkung früher klar geworden, ſo hätte ſich nie ein Philoſoph mit der Lehre des Materialismus täuſchen können, indem er gleich die Gränzen geſehen hätte, zwiſchen die nothwendig alle materialiſtiſche Erklärungen gebannt bleiben, Verhältniß des einen im Raum zum andern ohne je eine Qualität aus der Empfindung, wie viel weniger alſo das Denken zu berühren.

c) Vom innern Sinne.

§. 21.

Selbſterkenntniß iſt das erſte und vorzüglichſte aller Gemüthsvermögen, denn nur dadurch leben wir unſer eigenes Leben, daß wir auch wieder um das wiſſen, was wir thun. Dieſem Vermögen liegt zuerſt der innere Sinn zu Grunde, und giebt ihm den Innhalt ſeiner Vorſtellungen.

Die vernachläſſigte Unterſuchung dieſes Vermögens iſt zuletzt an allen Mißverſtändniſſen in der Philoſophie ſchuld. Eine weitere Nachforſchung über die Beſchaffenheit der inneren Anſchauungen meiner Thätigkeit, und beſonders das Verhältniß, daß ich mir meiner Vorſtellungen erſt ſelbſt wieder bewußt ſeyn muß, um davon ſprechen zu können, iſt ſo ſubtil, daß es leicht ſpitzfindig ſcheinen wird, und man ſich weigert, ſich weiter damit zu beſchäftigen. Dennoch hängt die Einſicht in die Theorie der Einbildungskraft und die ganze Beſchaffenheit des logiſchen Denkens einzig von dieſem Verhältniſſe ab. Ohne Kenntniß der Natur des logiſchen Denkens, und ſomit der eigentlichen Bedeutung der Logik ſelbſt, iſt aber keine Ueberſicht der Metaphyſik, und keine feſte Ueberzeugung von dem, was Philoſophie überhaupt ſeyn ſoll, möglich. Wir müſſen uns alſo nothwendig näher mit dieſem Gegenſtande beſchäftigen, und einige Verhältniſſe, welche wir hiebey zuerſt kennen lernen, werden uns durch die ganze Theorie des Erkenntnißvermögens begleiten.

Nicht genug, daß wir Wiſſen, wir müſſen auch erſt noch wiſſen, daß und was wir wiſſen, um davon ſprechen zu können, wir müſſen uns unſrer Erkenntniſſe erſt wieder bewußt werden. Dies macht ſich aber nicht immer ſo unmittelbar, ſondern erfordert einen innern Sinn und Reflexion im gemeinen Leben und alle Feinheiten der innern Selbſtbeobachtung für die Spekulation. Wir gehen hier von einzelnen inneren Wahrnehmungen aus, und erheben dieſe erſt mittelbar zu innerer Erfahrung, durch die wir dann erſt eigentlich unſre Erkenntniſſe erkennen. So wie wir in der äußern Erfahrung nur von einzelnen Wahrnehmungen der Farbe, Töne, des warmen u. ſ. w. ausgehen, uns daraus aber eine ganze Erkenntniß der Welt in Raum und

Zeit bilden, ſo geht auch innerlich unſre Erkenntniß von dem, was wir erkennen, nur von einzelnen Wahrnehmungen aus, und muß erſt zu einem Ganzen der innern Erfahrung erhoben werden. Dieſe erſten Wahrnehmungen liefert uns der innere Sinn, die weitere Erhebung zur Erfahrung hingegen geſchieht durch Reflexion. Alle unſre Erkenntniß iſt entweder in Anſchauungen oder in Urtheilen enthalten, die Anſchauungen ſind diejenigen Erkenntniſſe, deren wir uns unmittelbar wieder bewußt ſind, wir ſehen und hören z. B., und wiſſen auch zugleich: daß und was wir ſehen und hören. Die Urtheile hingegen dienen der Reflexion, um dieſe einzelne Wahrnehmung zum Ganzen einer Erfahrung von unſeren Erkenntniſſen zu erheben, in ihnen werden wir uns mittelbar bewußt, was wir erkennen und wiſſen, ohne es unmittelbar in uns wahrzunehmen. So weiß und erkennt jeder Menſch viele mathematiſche und philoſophiſche Geſetze, er urtheilt und handelt ihnen gemäß, ohne ſich bewußt zu ſeyn, daß er ſie weiß; erſt beym wiſſenſchaftlichen Erlernen der Mathematik und Philoſophie finden wir dieſe Geſetze ſelbſt wieder in uns. So z. B. ſucht jedermann, wo er Veränderung findet, eine Urſach dazu, aber nur durch philoſophiren werden wir uns des Geſetzes der Kauſalität ſelbſt bewußt.

Dieſes Verhältniß des innern Sinnes, und des Wiſſens um unſer Wiſſen in ſeiner vollen Anwendung, iſt die Grundkorrektion, welche wir in der innern Naturlehre anzubringen haben, das weitere iſt nur Folge davon. So viele einzelne Bemerkungen darüber auch ſchon vorkommen, ſo iſt doch bisher noch kein mir bekannt gewordener Philoſoph in das Innere dieſer Unterſuchung eingedrungen. Faſt alle ſpekulativen Köpfe, namentlich Fichte und Schelling, ſetzen voraus, wenn das Gemüth etwas wiſſe, ſo wiſſe es auch

unmittelbar, daß es wiſſe, und lehnen jede weitere Unterſuchung dieſes Verhältniſſes ab. Die in jeder Logik betrachteten dunkeln Vorſtellungen hätten aber jeden ſchon darauf aufmerkſam machen können, daß dieſes Verhältniß nicht ſo einfach iſt, wie es gewöhnlich genommen wird. Locke und Leibnitz ſtritten ausführlich genug über das Weſen dieſer dunkeln Vorſtellungen, aber die übrigen Verhältniſſe waren ihnen noch nicht deutlich genug, um beſtimmte Folgen daraus zu ziehen. Auch Kant findet ſich über den innern Sinn nur mit der einzigen Bemerkung ab, daß er uns zeige, was das Gemüth leidet, die Reflexion hingegen, was es thut. Wäre nur die eigentliche Beſchaffenheit des innern Sinnes früher bekannt geweſen, ſo würde dadurch jedem philoſophiſchen Myſticismus und jedem höhern Dogmatismus ein Ende gemacht worden ſeyn. Jenes Vermögen des innern Bewußtſeyns, an dem Reinholds Theorie des Vorſtellungsvermögens ſcheiterte, war nichts, als der mißverſtandene innere Sinn; die geheime Quelle der Fichtiſchen Philoſophie iſt wieder eine innere Anſchauung, deren ſinnliches Weſen er verkennt, indem er ſie für intellektuell ausgiebt, und auch Schelling könnte das formale Grundbewußtſeyn aller Reflexion nicht als Anſchauung betrachten und ſo behandeln, wenn er auf dieſe innere Beſchaffenheit des Gemüthes genauer geachtet hätte.

Doch um die Wichtigkeit einer näheren Kenntniß des inneren Sinnes zu zeigen, brauchen wir nicht bey den Abſtraktionen der Philoſophen ſtehen zu bleiben, ſie zeigt ſich auch näher im Leben. Auf Unkunde in dieſer innern Selbſtkenntniß beruht faſt aller Wahn des Aberglaubens, der ſich noch in gebildetern Ständen erhält, wo man zwar den Glauben an Geiſtererſcheinungen und Hexerey den Abſchied gegeben hat, ſich aber Ahnungen durch irgend einen gehei-

men Einfluß oder gar Viſionen vorbehält, indem bloße Einbildungen mit innern Anſchauungen verwechſelt werden, und ſo ein zufälliges Zuſammentreffen ähnlicher Umſtände für Beweis eines geheimen, unerforſchlichen Fatum genommen wird. Dieſe Verwechſelung von Einbildung und innerer Anſchauung iſt die Quelle aller höheren Eingebungen, aller höheren Geiſtergemeinſchaft und ſchwärmeriſchen Gottesverwandſchaft; dies iſt die Fundgrube der geiſtigen Schätze, ſagt Kant, aus der die ſüße Bourignon, der düſtre Pascal und ſo mancher andere ſo gut zu ſchöpfen wußte.

Aber aus eben dem Grunde müſſen wir die wiſſenſchaftliche Selbſtbeobachtung im allgemeinen, welche wir zum Behufe der Anthropologie fordern, ſo wie den feſten, ſich ſelbſt wahrhaften Blick in das moraliſche Innere, ſorgfältig von der ſittlichen Selbſtbeobachtung unſrer innern Geſinnung unterſcheiden, die nur allzuleicht in myſtiſche Selbſtbeſchauung ausſchlägt. Aufmerken auf ſich ſelbſt im Umgange iſt allerdings nothwendig, doch darf es weder mühſam, noch bemerklich werden, ſonſt ſteht es dem ungezwungenen und natürlichen entgegen, es macht genirt und affektirt. Moraliſche Selbſtbeobachtung im Leben aber wird die Folterbank aller Initiaten von religiöſen Schwärmern, zugleich auch dasjenige, was dieſe Schwärmer dem Leben entreißt, ſie nur in ſich ſelbſt verſchließt, und dem einmal gewonnenen Schüler den Rückweg in die freye Welt verſperrt. Sich in allen ſeinen Handlungen und Wünſchen unabläſſig ſelbſt zu prüfen, ob man es redlich meint, genau darauf zu achten, daß man im guten nicht ſtehen bleibe oder gar zurück gehe, ſondern täglich zu einer lauterern, innern Geſinnung fortſchreite, dies iſt die ängſtliche Maxime religiöſer Schwärmer, und die gute Abſicht

darin verblendet leicht den Unvorbereiteten, der in die Hände ſolcher Menſchen geräth, und zwingt ihm bey der Unmöglichkeit alle Motiven auch nur einer einzigen innern Handlung aufzufinden, je nachdem ſein Temperament iſt, entweder zu einer Aengſtlichkeit, welche ihn ganz für das Leben verdirbt, oder ſie giebt ihm eine gewiſſe krankhafte innere Heiterkeit, welche kein Licht von außen vertragen kann. Die unzähligen Beſtimmungsgründe, welche bey jeder einzelnen Handlung auf unſern Willen wirken, machen es dem, der ſich auf dieſe ſeynwollende religiöſe Selbſtbeobachtung einläßt, möglich, ſich in jeder Handlung ſo gut oder ſo böſe vorzuſtellen, als es ſeine Träume eben erfordern. Man beobachte z. B. zwey ſchwärmeriſche Religionspartheyen von entgegengeſetzter ſangviniſcher Stimmung, ſo wird die eine mit eben der Freude bekennen, daß die Menſchen durchs ganze Leben arme Sünder bleiben müſſen, mit der die andern vom erſten Tage ihrer Bekehrung an ein heiliges Leben in Gott zu führen vorgeben. Dieſe Stimmung hat ſehr viele Grade der Selbſtbeobachtung im Leben, von denen die erſten nur genirt oder verlegen machen, die letzten aber ziemlich nahe an Wahnſinn gränzen.

Wir nehmen innerlich nichts, als einen Abfluß von Veränderungen wahr, der Schauplatz verwandelt ſich jeden Augenblick, und bey keinem Punkte können wir ſtehen bleiben. Wer daher die innere Geſinnung bey irgend einer einzelnen Handlung erforſchen, oder ein einzelnes Spiel der Phantaſie in Traum oder Dichtung erklären will, der wird damit nie zu Ende kommen, ſondern bald bloße Einbildung für innere Wahrnehmung und Erfahrung halten, ſtatt der Beobachtung ſich alſo ſelbſt nur Träume liefern. Darin unterſcheidet ſich alſo die falſche Selbſtbeobachtung von der richtigenwiſſenſchaftlichen, letztere hält ſich nur an die allge-

meinen Geſetze der innern Thätigkeit, indem ſie wol einſieht, daß es der Mühe nicht lohnt und meiſt vergeblich iſt, den Verwickelungen ihrer gegenſeitigen Einwirkungen für einzelne Fälle weiter nach zu ſpüren.

§. 22.

Die wiſſenſchaftliche Unterſuchung des innern Sinnes iſt ſchon deswegen vielen Dunkelheiten und Verwirrungen unterworfen, weil ſich der eine dies, der andere jenes bey dem Worte denkt. Uns gehört zum innern Sinne nur die innere Selbſtanſchauung des Gemüthes in ſeinen veränderlichen Thätigkeiten und Affektionen. Wir nehmen im Gegenſatz gegen die Dinge außer uns im Raume innerlich Vorſtellungen, Gefühle und Begehrungen wahr, welche nichts räumliches enthalten, ſondern innere Thätigkeiten des Gemüthes ſind, dieſe machen den Gegenſtand der innern Anſchauung aus. Die innern Anſchauungen ſind alſo von den Einbildungen, und innerer Sinn iſt von der Einbildungskraft genau zu unterſcheiden. Die ſinnlichen Einbildungen in Traum und Dichtung ſind zwar auch innerlich bewirkte anſchauliche Vorſtellungen, welche ſogar oft willkührlich beſtimmt werden, aber ſie enthalten meiſt nur die Anſchauung von Gegenſtänden aus der Erinnerung, welche uns nicht gegenwärtig ſind, aber keine Anſchauungen unſer ſelbſt, keine Sinnesanſchauungen unſrer Thätigkeit. Von letztern ſprechen wir jetzt. Wie weit mit dieſem innern Sinn die Einbildungskraft verwandt iſt, das wird ſich erſt ſpäter zeigen, hier müſſen wir beyde trennen und ganz aus einander halten.

Außerdem wird der innere Sinn leicht mit der Reflexion überhaupt, und beſonders mit dem Gefühl verwechſelt. Von beyden ſprechen wir aber hier noch nicht. Die

Reflexion iſt eine willkührliche Vorſtellungsart, nun hat der Wille zwar mittelbar auch vielen Einfluß auf die innere Anſchauung unſer Selbſt, den wir ſpäter werden kennen lernen, aber die eigentlichen innern Sinnesanſchauungen müſſen unwillkührliche, ſie müſſen ſolche Vorſtellungen ſeyn, zu denen wir genöthigt werden, welche alſo auf Empfindung beruhen, denn ſonſt würden wir uns in denſelben nicht, wie wir ſind, erkennen, ſondern höchſtens ſo, wie wir willkührlich uns machen wollen. Mit der Reflexion haben wir es alſo hier nicht zu thun.

Aber auch eben ſo wenig mit dem Gefühl. Das Wort Gefühl iſt im gemeinen Sprachgebrauch von mancherley Bedeutung. Von dem äußern Sinne des Gefühls iſt hier gar nicht die Rede, alſo nur von dem, was man inneres Gefühl nennen kann. Dieſes wird nun oft mit Empfindung verwechſelt, weil die meiſten Empfindungen mit einem Gefühle der Luſt oder Unluſt begleitet ſind. Dieſe Luſt oder Unluſt gehört aber nicht zur Erkenntniß und alſo nicht zu unſerm innern Sinn.

Ferner ſpricht man auch oft von Wahrheitsgefühl, äſthetiſchem und moraliſchem Gefühl, wo es weder auf die Empfindung noch auf Luſt und Unluſt geht, und dieſes Gefühl wird dann oft mit zum innern Sinn gerechnet. Aber auch dies iſt Verwechſelung, und zwar eine Verwechſelung, welche in den neueren engliſchen Unterſuchungen der praktiſchen Vernunft und des Geſchmackes von Hutcheſon, Smith und andern die ganze Bemühung vereitelt hat, indem ihre Sprache Sinn und Gefühl gar nicht unterſcheidet. Die letzgenannten Gefühle ſind aber gar nicht Sinn, ſondern Urtheilskraft, ſie gehören nicht zur Empfindung, ſondern zur Reflexion. Fühlen ſteht da dem Schließen gegenüber, als die unmittelbare Erzeugung eines Ur-

theils der mittelbaren, und gehört ſo mit zur Reflexion. Hier iſt es genug einzuſehen, daß das Gefühl gar keine eigentlich ſinnliche Vorſtellung ſey, das nähere ſeines Ortes.

Nach dieſem genauer beſtimmten Begriff, enthalten dann die innern Anſchauungen Wahrnehmung meiner veränderlichen willkührlich oder unwillkührlich beſtimmten innern Thätigkeiten in der Zeit, ich ſtelle mich mir ſelbſt darin vor nach meinen einzelnen Vorſtellungen, Luſtgefühlen oder Begehrungen. Die innere Sinnlichkeit iſt alſo dasjenige, was wir gewöhnlich das Bewußtſeyn oder das empiriſche Bewußtſeyn nennen. Es kommt über das Verhältniß, daß ich eine Vorſtellung oder andere innere Thätigkeit habe, noch das andere hinzu, daß ich mir auch bewußt werde, ſie wirklich zu haben.

§. 23.

Um uns dieſe Beſchaffenheit des innern Sinnes ganz deutlich zu machen, müſſen wir den Unterſchied des dunkeln und klaren in unſern Vorſtellungen betrachten, und beſonders auf das Vorhandenſeyn ſolcher Vorſtellungen im Gemüthe achten, die wir haben, ohne uns unmittelbar ihrer bewußt zu ſeyn. Ich folge hierin großentheils Kants Beſchreibung in der Anthropologie.

In der Behauptung, daß wir Vorſtellungen und andere innere Thätigkeiten haben, deren wir uns nicht bewußt ſind, ſcheint anfangs ein Widerſpruch zu liegen, denn wie können wir wiſſen, daß wir ſie haben, wenn wir uns ihrer nicht bewußt ſind? Dieſen Einwurf machte Locke, und läugnete deshalb das Daſeyn ſolcher Vorſtellungen. Allein wir können uns doch m i t t e l b a r bewußt werden, gewiſſe Vorſtellungen zu haben, ob wir uns ihrer

gleich unmittelbar nicht bewußt ſind. Solche Vorſtellungen heißen dann dunkle im Gegenſatze der klaren, deren wir uns unmittelbar bewußt ſind.

Außerdem liegt in dem Ausdruck, Vorſtellung, deren ich mir nicht bewußt bin, noch eine Zweydeutigkeit, mit der ſich Reinhold nicht zurecht finden konnte. Man kann fragen: haben wir Vorſtellungen ohne Bewußtſeyn? und dann dieſe Frage mit Ja oder Nein beantworten, nach den verſchiedenen Bedeutungen des Wortes Bewußtſeyn. Der unbeſtimmten Bedeutung nach heißt ſich bewußt ſeyn eben ſo viel, als Vorſtellen, dann iſt alſo bey jeder Vorſtellung auch Bewußtſeyn; der beſtimmteſten Bedeutung nach aber iſt Bewußtſeyn innere Wahrnehmung, und dann giebt es Vorſtellungen ohne Bewußtſeyn, nämlich die dunkeln.

Ja dieſes dunkle Feld unſrer Vorſtellungen iſt ſogar bey weitem größer, als das helle, deſſen wir uns bewußt ſind. Unter der ganzen Menge unſrer jedesmaligen Vorſtellungen machen die klaren nur einzelne lichte Punkte in einem unermeßlichen Gebiete des dunkeln. Wie wenige unter den beſtändig auf uns einfließenden Sinnenanſchauungen bemerken wir beſonders, hier muß durchaus erſt das ungewöhnliche unſre Aufmerkſamkeit wecken, damit wir uns ihrer bewußt werden. Wer z. B. einen Vortrag oder eine Muſik anhört, der hört ganz auf gleiche Weiſe alle Worte oder Töne, er mag darauf achten oder nicht, allein wenn er nicht aufmerkſam iſt, ſo wird er ſich der einzelnen Vorſtellungen hier gar nicht bewußt, ſie bleiben ihm immer dunkel. Ein Gelehrter würde eine halbe Welt auf einmal vor ſeinen Augen offen liegen ſehen, wenn plötzlich die ganze Menge der dunkeln Vorſtellungen ſeines Gedächtniſſes ihm klar würden. Oder welche Menge von Vorſtellungen müſſen in wenigen Augenblicken in dem Gemüthe eines

Muſikers geweckt werden, der auf der Orgel phantaſirt, und dabey vielleicht noch mit jemand ſpricht; wo noch dazu jede dieſer Vorſtellungen ein eigenes Urtheil über die Schicklichkeit braucht, indem er jeden Mislaut bemerken würde, und doch die Phantaſie oft ſo ſchön ausfällt, daß er hinter her bedauert, ſie nicht aufgeſchrieben zu beſitzen. Wie weniger von allen dieſen Vorſtellungen wird er ſich aber während des Spiels bewußt. Das nämliche zeigt ſich bey jedem Nachdenken, wo wir uns ſelten aller einzelnen Vorſtellungen, die uns leiten und unſer Urtheil beſtimmen, bewußt werden. Das Talent des Dichters nennt man ſeinen Genius, als wenn es ein höherer Geiſt wäre, der ihm die Ideen einſpricht, und ſeine Thätigkeit leitet, eben weil der Dichter hier ganz in der Gewalt ſeiner dunkeln Vorſtellungen iſt, und ſelbſt nur von wenigem angeben kann, wie er es zu ſchaffen im Stande ſey. Aus eben dieſem geheimen Innern hörte Sokrates die Sprüche ſeines Dämons.

So iſt das Feld dunkler Vorſtellungen bey weitem das größte im Menſchen. Oft ſpielen wir mit denſelben, und die Einbildungskraft bemüht ſich, je nachdem wir in trüber oder fröhlicher Laune ſind, angenehme oder unangenehme Vorſtellungen zu verdunkeln; aber noch öfter ſind wir ſelbſt das Spiel unſrer dunklen Vorſtellungen, Gefühle und Begierden. Oft wird einzig von ihnen unſer Urtheil, ſehr häufig unſre ganze Laune beſtimmt.

Dieſer Unterſchied des dunkeln und klaren in unſern innern Thätigkeiten macht nun ganz anſchaulich, welche Stelle der innere Sinn in unſerm Gemüthe einnimmt; er iſt die Empfänglichkeit des Gemüthes, ſich einer gewiſſen Thätigkeit deſſelben wieder bewußt zu werden. Er ſchafft dem Selbſtbewußtſeyn, welches durch Reflexion ganz ausgebildet wird, den erſten Inhalt. Das wichtige Geſetz des

innern Sinnes, wodurch auf einmal Licht in die ganze innere Naturlehre gebracht wird, iſt: über das bloße Vorhandenſeyn einer Thätigkeit im Gemüthe wird noch eine beſondere Empfänglichkeit erfordert, damit wir uns derſelben bewußt werden können, denn wir haben ſo eben dunkle Vorſtellungen aufgewieſen, deren wir uns nicht bewußt ſind, obgleich wir ſie haben; durch den innern Sinn gelangen wir erſt zu dieſem Bewußtſeyn, wodurch ſie klar werden.

§. 24.

Nach welchen Regeln erhalten wir nun dieſes Bewußtſeyn?

Vorläufig muß bemerkt werden: auch der innere Sinn iſt eben wie der äußere ſehr abhängig von den Zuſtänden des Körpers. Dies kommt häufig daher, weil der Schauplatz deſſelben hauptſächlich durch die äußere Anſchauung belebt wird, und dieſe ganz vom Körper abhängt. Allein auch ohne dies verſchwindet im Schlafe und in Ohnmachten wenigſtens alle Rückerinnerung des Selbſtbewußtſeyns. Im magnetiſchen Schlafe und ähnlichen Zuſtänden wird ſogar ein ganz neues Selbſtbewußtſeyn erzeugt, welches mit dem darauf folgenden natürlichen oft gar keinen Zuſammenhang der Erinnerung hat. Die Empfänglichkeit für innere Anſchauung hängt alſo auch von der Organiſation des Körpers ab. Wie dies auch daraus folgt, daß in Krankheiten unſer Bewußtſeyn oft ſo ſehr an Lebhaftigkeit verliert, daß wir Vorſtellungen nicht in uns wahrzunehmen vermögen, an die wir uns im geſunden Zuſtand nachher wieder mit Leichtigkeit erinnern. Mittelbar wird dann dadurch auch die Reflexion geſchwächt, und das Nachdenken erſchwert. Im Gegentheil wird in den erſten Graden des

Rauſches der innere Sinn weit empfänglicher, Vorſtellungen, welche vorhin dunkel waren, werden jetzt deutlicher, und wir können mit ihnen umgehen, wie ſonſt nur mit weit lebhafteren. Hinter her hat aber in Rückſicht dieſes Zuſtandes nur eine ſehr unbeſtimmte Erinnerung ſtatt, weil nicht die eigne Lebhaftigkeit der Vorſtellungen, ſondern nur die größere Reizbarkeit des innern Sinnes die Urſach ihrer Deutlichkeit war. Der innere Sinn hängt alſo allerdings von der Organiſation des Körpers ab, und wie jeder innern Funktion nothwendig ein Theil des Organismus entſpricht, ſo müßte ſich auch ein ſolches Korrelat für den innern Sinn aufweiſen laſſen, allein uns iſt dies Wechſelverhältniß noch viel zu unvollſtändig bekannt, um uns auf das Einzelne einzulaſſen, und eine Erklärung des Innern durch das Aeußere iſt überhaupt nicht möglich. Für unſere Theorie haben wir alſo nur die inneren Verhältniſſe für ſich zu beobachten.

Für die innere Organiſation des Selbſtbewußtſeyns müſſen wir nun fürs erſte bemerken, die innern Anſchauungen machen nicht das ganze Selbſtbewußtſeyn des Gemüthes aus, ſondern ſie ſind nur die einzelnen, veränderlichen, empiriſchen Beſtimmungen deſſelben. Sehen wir nämlich dieſe Anſchauungen genauer an, ſo finden wir, daß in jeder enthalten iſt die Vorſtellung: Ich bin als innerlich thätig, welche aber in jeder einzelnen innern Anſchauung beſtimmt wird, als dieſe beſtimmte einzelne Thätigkeit, als Vorſtellung, Begierde, Luſtgefühl, indem ich ſage: ich ſehe dieſes, ich höre dieſes, ich denke über das Daſeyn Gottes nach; ich freue mich u. ſ. w. In jeder innern Sinnesanſchauung iſt alſo das Ich der allgemeine Gegenſtand. Sie haben alle zum Gegenſtand das Gemüth als das identiſche Subjekt der innerlich angeſchauten Thätigkeiten, wel-

ches ein bloßes Korrelat derſelben iſt, ſelbſt aber als ein Singular ohne Vielheit vorgeſtellt wird.

§. 25.

Dieſes aller innern Anſchauung zu Grunde liegende reine Selbſtbewußtſeyn, den bloßen Ausſpruch: Ich denke, oder beſtimmter, Ich bin, müſſen wir zuerſt näher unterſuchen. Um das eigenthümliche dieſer Vorſtellung zu bezeichnen, müſſen wir erſtlich das Geſetz aufſtellen: Die Vorſtellung: Ich bin, kann nicht zugleich mit den einzelnen innern Anſchauungen dem Gemüthe gegeben werden, ſondern ſie findet unabhängig von jeder einzelnen ſtatt, liegt allen ſchon in der Vernunft zu Grunde, kommt uns aber erſt bey der Begleitung durch einzelne innere Anſchauung zum Bewußtſeyn.

Der Beweis hievon liegt in folgendem: Erſtlich, die Vorſtellung, Ich bin, bezieht ſich auf die eine innere Anſchauung gerade wie auf die andere; der Ausdruck für jede einzelne innere Anſchauung iſt immer: ich empfinde, ich denke, ich will u. ſ. w. Das reine Selbſtbewußtſeyn iſt alſo in oder bey jeder innern Anſchauung ſchon enthalten. Zweytens, die Vorſtellung, Ich bin, bezieht ſich nicht nur auf jede einzelne innere Anſchauung, ſondern ſogar auf das Ganze aller dieſer Anſchauungen, indem ſie den Gegenſtand der einen zugleich als Gegenſtand der andern beſtimmt, das Ich als das identiſche, einfache, eine und gleiche Subjekt aller innern Thätigkeit zu Grunde legt.

Das Vermögen dieſes reinen Selbſtbewußtſeyns iſt alſo nicht die innere Sinnlichkeit ſelbſt, ſondern ein davon unabhängiges Vermögen, welches die reine Apperception genannt wird, und dem innern Sinn zu Grunde

liegt. Die reine Apperception iſt eine eigne Spontaneität des Gemüthes, deren Receptivität der innere Sinn iſt, ſie iſt eine Form der innern Sinnlichkeit, welche in jeder innern Anſchauung empiriſch beſtimmt wird.

Der zweyte Satz zur Kenntniß des reinen Selbſtbewußtſeyns iſt folgender: Das reine Selbſtbewußtſeyn iſt ein unmittelbares Gefühl meines Daſeyns, welches wir aber nur wahrnehmen, wie es in jeder einzelnen Anſchauung als empiriſches Gefühl beſtimmt iſt, und durch ſie angeregt wird. Dieſes reine Selbſtbewußtſeyn iſt ſelbſt keine Anſchauung, ſondern nur ein unbeſtimmtes Gefühl.

Das letzte iſt hier das wichtigſte, und muß deutlicher gemacht werden. Anſchauung iſt eine Erkenntniß, in welcher ein Gegenſtand als unmittelbar gegeben vorgeſtellt wird, ich ſehe dieſes beſtimmte Haus, höre dieſen beſtimmten Schall, ſchaue dieſe beſtimmte mathematiſche Figur an, hier erkenne ich jederzeit unmittelbar, daß und was ein Gegenſtand iſt, und das weſentliche der Anſchauung beſteht darin, daß gegeben wird, was der Gegenſtand ſey. Nun kann es leicht ſcheinen, als ob im reinen Selbſtbewußtſeyn, wenn ich mir ſage: Ich bin, dieſe Bedingung gegeben wäre; das iſt aber nicht der Fall. Wenn ich ſage: Ich bin, ſo iſt mir in dieſem Bewußtſeyn nur mein Daſeyn unmittelbar gegeben, ich ſelbſt aber werde darin nicht angeſchaut, ſondern nur Beziehungsweiſe gedacht. Der Gegenſtand dieſes Bewußtſeyns iſt das Ich, wenn ich aber Ich denke, ſo ſtelle ich damit nur überhaupt ein Ding im Verhältniß zu ſich ſelbſt vor, ohne zu erkennen, was dies für ein Ding iſt. Nicht was ich bin, ſondern nur, daß ich bin, wird im reinen Selbſtbewußtſeyn aus-

geſagt, es iſt alſo nicht Anſchauung, ſondern Vorſtellung der Reflexion. Das iſt eben das charakteriſtiſche einer reflektirten Erkenntniß im Gegenſatz gegen eine anſchauliche, daß ihr Gegenſtand nicht unmittelbar ſelbſt gegeben iſt, ſondern nur durch ein Verhältniß hinzu gedacht wird. Wenn ich z. B. nur den Schatten eines Menſchen ſehe, ihn aber nicht, ſo kann ich daraus gelegentlich erkennen, wer er iſt und wo er iſt, aber nicht anſchaulich, ſondern nur beziehungsweiſe durch Reflexion, indem ich nicht ihn ſelbſt, ſondern nur ſeine Wirkung, den Schatten, wahrnehme. Eben ſo wird im: Ich bin, der Gegenſtand Ich nur beziehungsweiſe und nicht unmittelbar gegeben, ſo daß wir darin gar nicht erkennen, was wir ſind. Das täuſchende aber iſt, daß das Ding hier in Beziehung auf ſich ſelbſt vorgeſtellt wird. Das Gemüth ſagt hier: Ich, das Vorſtellende, exiſtire, alſo ein jedes Ding, das vorſtellen kann, es möchte ſonſt auch ſeyn, was es wollte, ein Stein, ein organiſirter Körper, ein Geiſt oder die Gottheit könnte eben ſo wie Ich ſagen: Ich bin. Dieſes Bewußtſeyn für ſich unterſcheidet mich von der keinem, ich bin mir darin nicht als beſtimmtes Einzelnes, ſondern nur durch ein Verhältniß gegeben.

Wenn ich ſage: Ich bin, ſo beſtimme ich das Objekt dieſes Vorſtellens nur als daſſelbe Ding, welches auch das vorſtellende Subjekt darin iſt; um alſo zu erfahren, von wem die Rede ſey, muß ich erſt dieſes Selbſtbewußtſeyns mir wieder bewußt werden, um das Subjekt deſſelben zu erkennen; hier heißt es aber wieder nur: Ich bin es, Ich der Vorſtellende im Bewußtſeyn des Selbſtbewußtſeyns bin Subjekt und Objekt des Selbſtbewußtſeyn. Und gehe ich nun noch weiter zum Wiſſen des Wiſſens um mein Wiſſen, ſo erfahre ich immer nur daſſelbe: Ich, daſſelbe Ding, wel-

ches vorſtellt, wird hier auch vorgeſtellt, was dies aber für ein Ding ſey, kommt im Selbſtbewußtſeyn allein nicht vor.

Das reine Selbſtbewußtſeyn beſtimmt ſich ſeinen Gegenſtand alſo nur durch Reflexion, und es kommt durch daſſelbe nicht eher zur beſtimmten Erkenntniß, bis es in irgend einer einzelnen Anſchauung meiner Thätigkeit empiriſch beſtimmt wird. Dieſer Satz iſt metaphyſiſch ſehr wichtig, wie Kant zuerſt in der Kritik der reinen Vernunft bey Beurtheilung der Pſychologie gezeigt hat. Wäre uns nämlich im reinen Selbſtbewußtſeyn unabhängig von der einzelnen innern Sinnesanſchauung ſchon eine Selbſterkenntniß gegeben, ſo wäre dies eine intellektuell beſtimmte unmittelbare Erkenntniß, unabhängig von einzelner Zeitbeſtimmung. Nun kann man dieſe Vorausſetzung freylich ſchon unmittelbar durch das Experiment widerlegen, denn im Selbſtbewußtſeyn ſage ich mir offenbar nur: Ich bin in dieſem Augenblick, und nicht ich war zu aller Zeit, und werde in alle Zukunft ſeyn, wie dies doch ſeyn müßte, wenn ſein Spruch ohne die Sinnesanſchauung doch für dieſe Bedeutung hätte. Aber bey unentwickelten Vorſtellungen lag dieſe Vorausſetzung doch den gewöhnlichen Verſuchen zum Beweiſe der Unſterblichkeit der Seele zu Grunde, und bey Fichte ſpielt ſie die größte Rolle. Es iſt nur die dunkel gedachte Vorausſetzung einer ſolchen Selbſterkenntniß, welche ihn eigentlich auf die Annahme einer intellektuellen Anſchauung brachte, und warum er das ſich ſelbſt ſetzen des Ich, als ein Vorſtellen von ganz anderer Art zum erzeugenden Princip aller Erkenntniß machen, und alles Setzen von Dingen außer uns davon ableiten wollte.

§. 26.

Meine Selbſterkenntniß zeigt mir alſo nur meine in der Zeit abfließende innere Thätigkeit. Hier erhalte ich den Inhalt der innern Thätigkeiten des Erkennens, Fühlens und Wollens und die Zeitbeſtimmung derſelben durch die innere Anſchauung, das allgemeine Subjekt derſelben wird aber durch das reine Selbſtbewußtſeyn als der Form dieſer innern Selbſterkenntniß beſtimmt durch das bloße: Ich bin. Durch dieſes wird das gegebene Mannichfaltige in der innern Empfindung zu einer innern Thätigkeit des Gemüthes. Die einzelne innere Anſchauung giebt nur ein Mannichfaltiges von Vorſtellungen, Begehrungen, Gefühlen, als nach einander befindlich, welches alſo nur als Wirkung erkannt werden kann. Dies Mannichfaltige wird nun immer in Beziehung auf das reine Selbſtbewußtſeyn gegeben, welches enthält das Ich, als das thätige im Verhältniß der Urſach zu jener Wirkung.

Dies Verhältniß der reinen Appereeption, als Form des innern Sinnes zur innern Anſchauung, macht den großen Unterſchied zwiſchen innerer und äußerer Anſchauung. Zwar wird in ihr, wie in der äußeren ein durchgängig mannichfaltiges in der Anſchauung gegeben, von etwas in der Zeit vorhandenem, wie äußerlich von etwas in Zeit und Raum befindlichem. Aber die Beziehung jeder einzelnen innern Anſchauung auf das ſchon vorhandene reine Selbſtbewußtſeyn macht, daß der Gegenſtand hier nicht ſo gleichſam aus dem mannichfaltigem der Anſchauungen erſt zuſammenfließt, wie die Materie in der äußern Anſchauung, ſondern daß die einzelne Anſchauung ſchon eine Thätigkeit des Gemüthes zum Gegenſtand hat, indem ich mir darin

unmittelbar bewußt werde, was ich denke, will und fühle.

Die Organiſation unſers Vermögens, uns unſer ſelbſt bewußt zu ſeyn, beſteht alſo in folgendem: Zu Grunde liegt ihm die reine Apperception als ein Vermögen des Gemüthes oder der Vernunft ſich ihrer ſelbſt bewußt zu ſeyn, dieſes Bewußtſeyn wird aber erſt durch den innern Sinn als einzelne innere Anſchauung beſtimmt, und durch dieſe empiriſchen Beſtimmungen gelange ich erſt zur Selbſterkenntniß. Nach was für Geſetzen erhält nun das reine Selbſtbewußtſeyn dieſe einzelnen anſchaulichen Beſtimmungen? Wie wird das Gemüth zur einzelnen Selbſtanſchauung beſtimmt? Z. B. Ich ſchaue in äußerer Anſchauung eine Roſe an. Hier habe ich erſtlich ein Bewußtſeyn vom Daſeyn der Roſe als eines Dinges außer mir, dann bin ich mir aber zugleich auch bewußt meiner Selbſt im reinen Selbſtbewußtſeyn. Wie komme ich hier noch drittens zu dem Bewußtſeyn, daß meine Thätigkeit gerade als Anſchauung einer Roſe beſtimmt iſt. Indem ich mir einmal der Roſe und dann meiner Selbſt im allgemeinen bewußt bin, wie kommt da noch ein Bewußtſeyn meiner Selbſt, als des die Roſe anſchauenden hinzu? Oder Ich will, dabey weiß ich, daß ich bin, wie weiß ich nun aber auch noch, daß ich will?

Ich antworte: durch eine unmittelbare Affektion des Gemüthes zu einer innern Empfindung, in welcher ich mich ſelbſt anſchaue. Dabey behaupte ich, daß dies alles iſt, was wir im allgemeinen darüber ſagen können. Denn ich ſchaue hier meine Thätigkeit z. B. mein Wollen nicht als dasjenige an, was mich zur Empfindung afficirt, ſondern wie in aller Empfindung, meine Thätigkeit, hier mein

Wollen, wird mir unmittelbar als gegenwärtig, als etwas wirklich vorhandenes zur Anſchauung gegeben. In dem urſprünglichen Selbſtbewußtſeyn bin ich mir nur meiner als des beſtimmenden bewußt; in der innern Anſchauung aber wird durch das gegebene beſtimmbare meine Thätigkeit angeſchaut. Dieſe Anſchauung iſt eine eigentliche Sinnesanſchauung. Es wird hier nur eine Thätigkeit des Gemüthes, nämlich das innere Anſchauen wahrgenommen, wozu die innere Sinnlichkeit leidend beſtimmt iſt, wir ſind genöthigt, unſre innern Zuſtände gerade ſo anzuſchauen, wie wir ſie wirklich anſchauen, ohne daß das nöthigende, was uns afficirt, mit vorkäme. Das Verhältniß iſt alſo hier, wie bey jeder Empfindung, ſie iſt reine Thatſache, deren Urſache nicht in die Beobachtung fällt, durch den Zuſammenhang der innern Erfahrung werden wir aber nachher darauf geführt, die angeſchaute Thätigkeit ſelbſt als das afficirende voraus zu ſetzen.

§. 27.

So ergeben ſich die zwey Hauptgeſetze der innern Anſchauung. Erſtens, es wird ein beſtimmter Grad der Stärke von einer innern Thätigkeit erfordert, damit ſie den innern Sinn hinlänglich afficirt, um wahrgenommen zu werden. Zweytens, nur die ſinnlich angeregten Thätigkeiten des Gemüths fallen unmittelbar in die innere Anſchauung.

Was das erſte betrifft, ſo fordert jede innere Anſchauung eine Empfänglichkeit des Sinnes für eine Affektion zu derſelben, und dann eine Thätigkeit, welche dieſe Empfänglichkeit afficirt, ſo daß ich mich ihrer bewußt werde. Beyde aber, die Empfänglichkeit des Sinnes und

die Thätigkeit, haben jederzeit einen gewiſſen Grad von Stärke. Es gehört alſo bey jeder meiner innern Thätigkeiten, einer Vorſtellung, einem Gefühle, einer Begierde immer eine gewiſſe Stärke derſelben dazu, damit ſie den innern Sinn hinlänglich afficiren kann, um mir ihrer bewußt zu werden. Dieſe erforderliche Stärke oder Lebhaftigkeit einer innern Thätigkeit wird aber in verſchiedenen Gemüthszuſtänden ſelbſt verſchieden ſeyn, je nachdem der Grad der Empfänglichkeit des innern Sinnes ſelbſt jedesmal größer oder kleiner iſt. Hierdurch wird das Verhältniß der dunkeln und klaren Vorſtellungen oder andern innern Thätigkeiten ganz deutlich. Eine Vorſtellung muß ſo lang dunkel bleiben, ich werde mir ihrer nicht unmittelbar bewußt, bis ſie die hinlängliche Stärke erhält, um den innern Sinn gehörig zu afficiren. Nur der aller lebhafteſten unter meinen Thätigkeiten bin ich mir alſo jedesmal bewußt, dieſe werden aber nur den aller kleinſten Theil meines Innern ausmachen.

Was das zweyte Geſetz betrifft, ſo iſt das in der innern Anſchauung gegebene in beſtändiger Veränderung im Abfluß durch die Zeit, diejenigen Thätigkeiten, die ſich unmittelbar ſollen wahrnehmen laſſen, müſſen daher in ſtetigem Abfluß von Veränderungen vorkommen, ſie müſſen mit ſinnlichen Beſtimmungen verbunden ſeyn. Ich nehme in der innern Empfindung meine Thätigkeiten nur bey Gelegenheit von Affektionen wahr, dauernde innere Thätigkeit hingegen, alles beharrliche der innern Erfahrung kann erſt mittelbar durch die zur Anſchauung hinzukommende Reflexion erkannt werden. Dies iſt wieder für Philpſophie ſehr wichtig. Das räthſelhafte Verhältniß der nothwendigen Erkenntniſſe oder der Erkenntniß a priori wird dadurch allein deutlich zu machen ſeyn. Solcher allgemeiner Vor=

ſtellungen, wie die von Raum und Zeit, welche in allen meinen Anſchauungen vorkommen, werde ich mir doch nur erſt bey Gelegenheit einer einzelnen Sinnesanſchauung bewußt. Jedes allgemeine Geſetz, nach welchem ein mathematiſches Verhältniß oder der Begriff von Urſach und Wirkung oder die Ideen der Welt und Gottheit in meiner Erkenntniß ſind, zeigt ſich mir nur durch ſinnliche Vorſtellungen vor dem Bewußtſeyn in einzelnen Anwendungen, und kann nur erſt durch künſtliche Reflexion herausgehoben und für ſich dargeſtellt werden. Eben ſo in Rückſicht anderer innerer Thätigkeiten. Ich bin mir im einzelnen Falle wol bewußt, daß ich etwas wünſche, begehre oder will, nach welcher allgemeinen Maxime des Willens dies aber geſchieht, ob ich aus Eigennutz oder uneigennützig, ob ich aus Selbſtſucht oder aus Wohlwollen gegen andere ſo wünſchte, begehrte oder wollte, das kann ich erſt nachher durch Reflexion beſtimmen.

§. 28.

Hierauf beruht ein Unterſchied in meinem Innern, ob Thätigkeiten und Gemüthszuſtände zum augenblicklichen empiriſchen Gemüthszuſtand gehören oder nicht, das heißt, ob ich mir ihrer eben bewußt bin oder nicht, ob ſie eben zur klaren oder nur zur dunkeln Vorſtellung gehören. Die Reihenfolge der ſinnlich angeregten lebhafteſten Thätigkeiten, die unmittelbar ins Bewußtſeyn fallen, macht den ganzen empiriſchen Gemüthszuſtand aus, und dieſer iſt die einzige Quelle, aus der ich meine Selbſtkenntniß ſchöpfen kann.

Von dieſem kann die Reflexion allein die Materialien entlehnen, um eine Kenntniß von dem bey weitem größern Gebiete meiner mir unmittelbar unbewußten Thätigkeiten

zu erhalten; nur durch ihre Vermittelung finden wir dann die dauernden Geſetze und die Grundbeſtimmungen unſers Innern auf, die jenem beſtändigen Wechſel zu Grunde liegen. So wenig alſo das, was wir im Augenblicke um uns ſehen, für dieſen Augenblick die ganze Welt außer uns ausmacht, eben ſo wenig iſt das unſer momentanes inneres Weſen, was wir in jedem Augenblick von demſelben innerlich gewahr werden. Die Steigerung unſrer Selbſterkenntniß von der erſten innern Wahrnehmung bis zur vollſtändigen Kenntniß unſrer innern Welt iſt nun die eigentliche Aufgabe für die Reflexion, dieſe iſt oft großen Schwierigkeiten unterworfen, und darin liegt der Quell aller philoſophiſchen Mißverſtändniſſe verborgen.

Die erſte weitere Anwendung dieſer Sätze werden wir in Rückſicht der Vorſtellungen machen müſſen, indem wir die Art, wie Vorſtellungen innerlich wahrgenommen werden, näher betrachten. Eine klare Vorſtellung zum Unterſchied der dunkeln heißt eine Perception; dieſes percipiren oder die innere Wahrnehmung der Vorſtellungen iſt eigentlich das erſte in aller unſrer Erkenntniß, denn nur, wiefern ich einen Gemüthszuſtand in mir wahrnehme, iſt er für meine Reflexion da. Wir kommen daher gleich wieder auf dieſen Gegenſtand, und werden dann ſeine Wichtigkeit für die innere Naturlehre noch deutlicher zeigen.

Dritter Abſchnitt.

Unterſuchung des gedächtnißmäßigen Gedankenlaufes.

a) Gedächtnißmäßiger und logiſcher Gedankenlauf.

§. 29.

Die vollſtändige Erkenntniß oder das Ganze derſelben, ſo wie wir es der Vernunft zuſchreiben, kommt zu Stande durch die Zuſammenwirkung zweyer Vermögen des Gemüthes, der Sinnlichkeit und des Verſtandes. Dieſe haben wir vorläufig unterſchieden als das Vermögen des Gemüthes, durch eine Empfänglichkeit, der Sinn genannt, zu Vorſtellungen zu gelangen, welche in Sinnesanſchauungen beſtehen, die wir in der Empfindung erhalten, dagegen der Verſtand das Vermögen der Selbſtthätigkeit im Erkennen iſt, wiefern die Vorſtellungen derſelben willkührlich beſtimmbar ſind, und der Reflexion gehören. Wir haben geſehen, wie uns der Sinn mannichfaltige Anſchauungen von Dingen außer uns liefert, daß aber nicht durch dieſe Qualitäten aus der Sinnesanſchauung, ſondern eigentlich durch die Verhältniſſe der Dinge unter einander, unſre Erkenntniß der Dinge außer uns im Raume anfange. Ferner zeigt ſich, daß wir nur durch innere Empfindung zur innern An=

ſchauung unſrer eignen Thätigkeit gelangen können, indem das urſprüngliche reine Selbſtbewußtſeyn im einzelnen Falle durch die Empfindung zur innern Anſchauung meiner Thätigkeit beſtimmt wird. Hierin beſteht der Beytrag zur Erkenntniß, welchen der Sinn als die Empfänglichkeit für Empfindung uns liefert. Zu dieſem kommt nun der Verſtand als das zweyte Hauptvermögen mit Selbſtthätigkeit hinzu und vollendet unſre ganze Erkenntniß. Das Geſchäft der Sinnlichkeit iſt, den mannichfaltigen Stoff in die Erkenntniß einzelner Dinge zu liefern, das Geſchäft des Verſtandes hingegen iſt es, Einheit und Verbindung in dieſes mannichfaltige zu bringen. Dazu dienen nämlich vorzüglich die allgemeinen Begriffe, in denen die Thätigkeiten des Verſtandes uns zum Bewußtſeyn kommen. So machen Sinn und Verſtand die zwey Hauptelemente aus, wodurch unſre Erkenntniß vollſtändig wird. Aber außer dieſem, woraus die Erkenntniß eigentlich im Gemüthe entſpringt, giebt es noch andere innere Zuſtände und Veränderungen der Vorſtellungen im Gemüthe, welche das Vorhandenſeyn, den Wechſel und das wechſelſeitige Spiel der Vorſtellungen in unſerem Innern betreffen. Dieſe gehören für ſich weder dem Sinne noch dem Verſtande, ſondern ſie machen nur einen Mechanismus innerer Veränderungen aus, wo die im Gemüthe ſchon vorhandenen Vorſtellungen weiter auf einander einwirken.

Die Betrachtung des innern Sinnes hat uns eigentlich erſt den Standpunkt angewieſen, von welchen unſre anthropologiſchen Unterſuchungen ausgehen müſſen, ſie haben uns den Punkt gezeigt, von dem aus wir allein uns ſelbſt betrachten können. Dies war nämlich der allein unmittelbar in die Anſchauung fallende empiriſche Gemüthszuſtand. In dieſem haben wir nun erſtlich, von den zur

Erkenntniß gehörigen Thätigkeiten, die Sinnesanſchauungen betrachtet, zu denen wir unwillkührlich in der Empfindung genöthigt werden. Was nun außer dieſen von Vorſtellungen zum empiriſchen Gemüthszuſtand gehört, nennen wir im allgemeinen den Gedankenlauf, dieſer iſt es alſo, von dem hier alle unſre weitern Beobachtungen entlehnt werden müſſen. Neben den Sinnesanſchauungen liegen im Gedankenlauf die willkührlichen Vorſtellungen der Reflexion, welche dem Verſtande gehören. Aber zwiſchen beyden liegt noch ein weites Feld innerer Thätigkeit, welches zum Theil von willkührlichen Beſtimmungen abhängt, zum Theil auch nicht, aber auch in ſeinen unwillkührlichen Vorſtellungen doch dem Sinn in eigentlicher Bedeutung nicht gehört. Denn hier zeigen ſich ganz innerliche Veränderungen und Abwechſelungen der Vorſtellungen, welche nicht in unmitrelbaren Empfindungen des Sinnes gegeben werden, ſondern wo ein inneres Spiel unſrer Vorſtellungen ſich ſelbſt erhält. Dieſes iſt das Gebiet der Einbildungskraft.

So haben wir ſchon früher von Anſchauungen geſprochen, in denen wir den Gegenſtand nicht wie in der Sinnesanſchauung als gegenwärtig erkennen, ſondern ihn nur in der Einbildung anſchauen. Solcher nicht eigentlich ſinnlicher Vorſtellungen der Einbildungskraft giebt es mancherley Arten, welche alle ein inneres Spiel der Vorſtellungen unter einander enthalten oder vorausſetzen, und nicht eine Affektion deſſelben zur Empfindung. Z. B. wenn mir irgend etwas ins Auge fällt, ſo kommen zu den bloßen Empfindungen der Farbe gleich noch innerlich beſtimmte Vorſtellungen von der Entfernung, Größe, Geſtalt des gefärbten Dinges in meine Vorſtellung, welche erſt durch die Empfindung veranlaßt werden, und auch nicht willkührlich

ſind; eben ſo der Name eines Ortes erinnert uns an die ganze Lage deſſelben u. ſ. w. Solche Veranlaſſungen von Vorſtellungen gehören der Einbildungskraft. Sie gehören alle zu einem innern Mechanismus der Vorſtellungen unter einander, wo eine auf die andere wirkt, und alſo das ganze Geſetz ihrer Wirkſamkeit in der Erfahrung vorkommen muß, folglich müſſen ſich die Geſetze der Einbildungskraft als einer Selbſtthätigkeit des Gemüthes vollſtändig erklären laſſen, und dies beſtimmt unſre nächſte Aufgabe.

Nach dem genannten Unterſchiede des Verſtandes und der Einbildungskraft theile ich den Gedankenlauf, mit Plattner, in den logiſchen und den gedächtnißmäßigen. Zum letztern gehört das Gedächtniß, die innere Wahrnehmung der Vorſtellungen, die Rückerinnerung und die eigenthümlichen Geſetze der Einbildungskraft. Das unterſcheidende des erſtern iſt die willkührliche Beſtimmung der Vorſtellungen, der durch den Willen auf ſie einwirkende Verſtand. Durch dieſe kommt eigentlich Leben und freye Selbſtbeſtimmung in das Spiel unſrer Vorſtellungen. Er verbreitet ſeine Thätigkeit über den ganzen Lauf unſrer Gedanken, und beſtimmt mittelbar auch die Geſetze des gedächtnißmäßigen Gedankenlaufes nach ſeinen Zwecken, ſowol im Denken als im Dichten. Aber dieſe Willkührlichkeit iſt nicht das einzige, was in dem logiſchen Gedankenlauf zu unſern Vorſtellungen hinzukommt, mit ihr zeigt ſich beſonders noch die logiſche Vorſtellungsart, das heißt, die mittelbare Erkenntnißart durch Begriffe in Urtheilen, nach welcher dieſer Gedankenlauf eigentlich benannt wird, und worauf uns das ganze Wiederbewußtſeyn der Erkenntniſſe des obern Erkenntnißvermögens beruht.

Es darf uns alſo hier nicht irren, wenn in den Vorſtellungen des gedächtnißmäßigen Gedankenlaufes ſchon vie-

les von unſrer willkührlichen Beſtimmung abhängt. Wir müſſen immer nur das Geſetz im Auge behalten, nach welchem jedesmal die innern Veränderungen erfolgen, da gehören denn nur ſolche Geſetze dem gedächtnißmäßigen Gedankenlauf und der Einbildungskraft, nach welchen Vorſtellungen innerlich unwillkührlich bewirkt oder modificirt werden, das übrige hingegen gehört dem logiſchen Gedankenlaufe.

Die Geſetze der Einbildungskraft müſſen eigentlich die letzten ſeyn, welche unter den zur Erkenntniß gehörigen in Thätigkeit geſetzt werden, oder in Anwendung kommen, denn ſie betreffen ein inneres Spiel anderer Vorſtellungen unter einander. Dieſe Vorſtellungen müſſen durch Sinn und Vernunft erſt geliefert werden, ehe ſie nach den eigenthümlichen Geſetzen des gedächtnißmäßigen Gedankenlaufes auf einander zu wirken anfangen. Wir müſſen dieſe Geſetze aber zuerſt ſuchen, weil durch ſie die Vorſtellungen vermittelt werden, in denen die Thätigkeiten des Verſtandes zum Bewußtſeyn kommen.

b) Gedächtniß und innere Wahrnehmung der Vorſtellungen.

§. 30.

Das erſte, was wir beym gedächtnißmäßigen Gedankenlauf zu betrachten haben, iſt das Vorhandenſeyn und die Fortdauer der Vorſtellungen im Gemüthe, d. h., das Gedächtniß. Gedächtniß iſt nämlich in der beſtimmteſten Bedeutung das Vermögen einmal gehabte Vorſtellungen aufzubehalten. Wir müſſen hier das Gedächtniß noch von Erinnerungskraft unterſcheiden, die man gewöhnlich mit darunter verſteht. Wir haben jederzeit viele Vorſtellungen

im Gedächtniß, welche ſo ſchwach ſind, daß ich mich ihrer vielleicht heute mit aller Mühe nicht erinnern kann, ein andermal hingegen fallen ſie mir ungerufen ein. Zur Erinnerungskraft gehört noch, daß ich mir gewiſſer Vorſtellungen wieder bewußt werde, ihre Theorie werden wir ſpäter finden, das Gedächtniß, von dem wir jetzt ſprechen, beſteht hingegen nur in dem Vermögen, ſolche Vorſtellungen, die wir einmal haben, aufzubewahren, es bezieht ſich auf die Fortdauer der Vorſtellungen im Gemüthe.

Da die Erfahrungen auf ſo vielfache oft wunderbar ſcheinende Weiſe die Abhängigkeit dieſes Vermögens von den Geſundheitszuſtänden des Körpers zeigt: ſo finden ſich hier beſonders viele Verſuche, daſſelbe aus materiellen Ideen und nach mancherley willkührlichen Hypotheſen aus Beſchaffenheiten des Gehirns und der Nerven zu erklären. Für eine richtige innere Selbſtbeobachtung; bey der zugleich mit bedacht wird, daß die innern Erſcheinungen für ſich nach ihrem eignen Zuſammenhang betrachtet werden müſſen, und wir nicht das materielle mit dem vorſtellenden vermengen dürfen, iſt die Theorie des Gedächtniſſes gar keinen Schwierigkeiten unterworfen. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß das Gemüth Gedächtniß haben, daß einmal erregte Vorſtellungen in ihm fortdauern müſſen. In der Natur wirkt jede Kraft, wenn ſie einmal in Thätigkeit geſetzt worden iſt, mit einem beſtimmten Grade von Kraft fort, bis anderweite Einwirkungen hinzukommen und Veränderungen veranlaſſen. Eben dies wird alſo auch in Rückſicht der Vorſtellungsvermögen und der aus ihnen fließenden Vorſtellungen der Fall ſeyn. Nicht das Gedächtniß und das Aufbehalten einmal gehabter Vorſtellungen, ſondern grade das Vergeſſen derſelben braucht eine eigne Erklärung.

Um aber dies Verhältniß ganz deutlich zu machen, müſſen wir noch auf den Unterſchied des klaren und dunkeln in unſern Vorſtellungen achten, oder auf das Verhältniß ihrer innern Wahrnehmung zum Gedächtniß. Nur die lebhafteſten Veränderungen afficiren den innern Sinn hinlänglich, wir nehmen daher nur eine Reihe von Veränderungen in unſern Vorſtellungen wahr, hingegen die ruhig fortdauernden ſind meiſtentheils dunkel. Wir bemerken daher unſer Gedächtniß immer nur in ſeinem Einfluß auf die innere Wahrnehmung der Vorſtellungen, und denken gemeinhin wenig daran, daß der Hauptbeſitz unſers Gemüths in ſeinen dunkeln Vorſtellungen beſteht. Alle Vorſtellungen, die wir einmal haben oder gehabt haben, bleiben uns gegenwärtig; die ganze Maſſe aller unſrer Vorſtellungen bleibt im Gedächtniß liegen; aber ſo wie zu den vorigen immer wieder neue eindringen und dieſe in derſelben Vorſtellungskraft des Ich zuſammenfallen, ſo theilt ſich dieſe immer mehr, die vorhergehenden Vorſtellungen werden dadurch zurückgedrängt und ſehr bald dunkel gemacht. Wenn frühere Vorſtellungen daher nicht von Zeit zu Zeit wieder geſtärkt werden, ſo werden ſie nach und nach immer ſchwächer. Auf dieſe Weiſe müſſen wir uns vorſtellen, daß unſer ganzes Wiſſen jederzeit im Gemüthe gegenwärtig iſt, daß aber in jedem Augenblick nur ſehr wenige Vorſtellungen die gehörige Deutlichkeit haben, um für ſich zum Bewußtſeyn zu gelangen, d. h., wahrgenommen zu werden.

Das Vergeſſen können wir uns daher nur als eine immer größere Verdunkelung unſrer Vorſtellungen denken, ohne daß wir eben anzunehmen brauchen, daß uns Vorſtellungen je wieder ganz verloren gehen. Der Grad ihrer Lebhaftigkeit kann ins unendliche immer kleiner gedacht

werden, wir brauchen alſo nie anzunehmen, daß ſie ganz verſchwunden ſind.

Die Einſicht in dieſes fortdauernde Vorhandenſeyn unſers Wiſſens, Erkennens, Vorſtellens und aller andern innern Thätigkeiten im Gemüthe giebt uns eigentlich erſt einen verſtändlichen Begriff von dieſem Gemüth. Ohne dieſe Fortdauer der innern Thätigkeiten würde das Innere des Gemüths nur ein widerſinniges Spiel äußerer Eindrücke werden ohne alle Selbſtſtändigkeit. Es muß doch etwas unabhängig vom äußern Eindruck da ſeyn, worauf dieſer äußere Eindruck erſt gemacht wird, ſonſt erhalten wir den widerſprechenden Begriff eines Innern, welches kein Inneres wäre. Eine ſolche Vorſtellung des Empirismus, (wie ſie ſich im Grunde in Lockes und Humes Theorie findet) welche alles Innere nur durch momentanen äußern Eindruck zuſammenfließen laſſen wollte, widerſpricht alſo ſich ſelbſt.

Allein wenn wir uns nun innerlich beobachten, ſo ſehen wir da nichts als beſtändige Veränderung, beſtändiges Wechſeln unſrer Thätigkeit, ein augenblickliches Erſcheinen und Verſchwinden von Vorſtellungen, Begehrungen u. ſ. w. Dieſe gewöhnlich irre leitende Einwendung wird abgewieſen durch die Betrachtung des Verhältniſſes der innern Thätigkeit zur Wahrnehmung derſelben vor dem innern Sinn, und die Lenkung der letztern durch die Aufmerkſamkeit. Da ſehen wir dann, daß jener Anſchein von beſtändigem Wechſeln, von Erſcheinen und Verſchwinden der Vorſtellungen nur ein Steigen und Sinken ihrer Lebhaftigkeit iſt, daß wir zwar immer nur abgebrochne einzelne Vorſtellungsreihen in unſerm Innern gewahr werden, daß dies aber nur daher rührt, weil eine dunkler gewordne Reihe ſich unſerm Blicke entzieht, und gleichſam in das Innere des

Gemüths zurücktritt, oder weil wir unſre Aufmerkſamkeit auf etwas anders gerichtet haben.

Die Schwierigkeit in dieſer Unterſuchung liegt zuletzt darin, daß die Form des innern Sinnes, das reine Selbſtbewußtſeyn, kein Geſetz der anſchaulichen Nebenordnung des im Innern zugleich befindlichen giebt, wie der Raum dies äußerlich thut. Viele behaupten deswegen, wie Fichte, daß es gar kein mannichfaltiges Zugleich in der innern Wahrnehmung gebe, ohne zu bedenken, daß dann z. B. gar keine Vergleichung möglich wäre. Ueberhaupt aber macht ſich daraus möglich die Einwendung, Wo dann das dunkle in mir ſeyn ſoll, deſſen ich mir nicht bewußt werde, man ſucht gleichſam einen Ort dafür und findet den nirgends. Bey einer unvollſtändigen Einſicht in das Verhältniß des Geiſtigen zu der materiellen Organiſation des Körpers läßt man ſich daher gewöhnlich auf gar keine innere Theorie ein, ſondern ſucht alles bleibende, andauernde im Gedächtniß nur durch den Körper zu erklären. Wer aber reine innere Beobachtung kennt, und ſie nicht mit Raiſonement aus falſchen Vorausſetzungen verdirbt, der wird leicht finden, z. B. wenn er über die Möglichkeit der Vergleichung nachdenkt, wo ich mir des einen und des andern nothwendig zugleich bewußt ſeyn muß, um Aehnlichkeit oder Verſchiedenheit zu bemerken, oder auch nur, wenn er darüber nachdenkt, wie ich zugleich ſo mancherley ſehen, hören, denken und wollen kann — der wird leicht finden, ſage ich, daß allerdings eine ſolche Nebenordnung vor dem Bewußtſeyn ſtatt findet, nur ohne eine anſchauliche Form derſelben. Der Fall iſt ohngefähr derſelbe, wie mit dem Hören mehrerer Töne zugleich. Wie wir mit demſelben Auge mehrere Farben zugleich wahrnehmen iſt uns deutlich, indem wir da die Farben unmittelbar

in dem Raume neben einander ordnen. Wie wir aber mit einem Ohre die vielen zugleich fallenden Töne eines Concertes neben einander auffaſſen können, das ſcheint uns ſonderbar, ſobald wir darüber zu raiſonniren anfangen, indem wir hier nicht den Schall ſelbſt, ſondern nur das ſchallende im Raume nebenordnen — daß aber die gleichzeitige Auffaſſung wirklich geſchieht, hat keinen Zweifel. So auch im Innern.

§. 31.

Dem gedächtnißmäßigen Gedankenlaufe liegt die Fortdauer der Vorſtellungen im Gedächtniß zu Grunde, deren allgemeinſtes Geſetz ein Geſetz der gegenſeitigen Schwächung der Vorſtellungen in demſelben Gemüthszuſtande iſt, wenn mit dem Eindringen neuer Vorſtellungen der Grad unſrer Vorſtellungskraft nicht zugleich mit gehoben wird. Zu dieſer Grundbeſtimmung kommt denn durch den innern Sinn die Perception oder innere Wahrnehmung der Vorſtellungen hinzu, deren Geſetze einerſeits durch die Empfänglichkeit des Sinnes, andrerſeits durch die Lebhaftigkeit der Vorſtellungen beſtimmt werden. Je lebhafter eine Vorſtellung iſt, deſto leichter nehme ich ſie wahr, und je empfänglicher der Sinn iſt, deſto weniger Lebhaftigkeit der Vorſtellungen bedarf er, um ſich ihrer doch noch bewußt werden zu können. Dieſe Empfänglichkeit des Sinnes, und ſelbſt die Lebhaftigkeit der Vorſtellungen für ſich ſind nach ſehr feinen Nüancen von Laune und Geſundheit abhängig, und machen uns ſo z. B. bald mehr bald weniger aufgelegt zum Denken

Die Zuſtände und Verſchiedenheiten des Gemüthes in Rückſicht der innern Wahrnehmung ſind vorzüglich der

Horizont der innern Wahrnehmung und die Aufmerkſamkeit.

Der gröſsere oder kleinere Horizont der innern Wahrnehmung, gleichſam das gröſsere oder kleinere Geſichtsfeld des innern Auges, welches es auf einen Blick beherrſcht, iſt ein bedeutender Unterſchied in der Anlage eines Menſchen zum Denken. Der eine vermag eine Menge von Vorſtellungen auf einmal neben einander vor dem innern Auge feſt zu halten, der andere muſs jede einzeln erſt auf die andere folgen laſſen, um ſich ihrer bewuſst zu werden. Die Gröſse dieſes Horizontes giebt z. B. im Sprechen und für die Erinnerung einen groſsen Vorzug, indem ich meine Erinnerung vielſeitiger an das anſchlieſsen kann, woran ich eben denke, und im Raiſonnement oder bey einer Erzählung das Ganze vor Augen behalte, ohne mich im Vortrage des einzelnen Theils ſtören zu laſſen, und ohne den Faden der Geſchichte zu verlieren, indem ich bey einzelnen Theilen verweile. Aber ſo wie man bey einem Teleſkop das Geſichtsfeld immer mehr verkleinern muſs, je genauer man ſehen, je mehr Vergröſserung man benutzen will, ſo ſteht auch hier die Gröſse des innern Geſichtsfeldes der Perception mit der Schärfe in umgekehrtem Verhältniſs. Wer viel auf einmal überſieht, der wird leicht weniger ſcharf unterſcheiden und oberflächlicher urtheilen, dagegen aber Aehnlichkeiten der Dinge leichter auffaſſen.

Ein enger Horizont der innern Wahrnehmung begünſtigt hingegen die ſcharfe Unterſcheidung und ruhige Beobachtung. Das erſtere macht leichter witzig, das andere ſcharfſinnig.

Das wichtigſte bey der innern Wahrnehmung der Vorſtellungen iſt Aufmerkſamkeit und die ihr entgegenſtehende Zerſtreuung. Die Auffaſſung einer Vorſtellung iſt die

Handlung des Gemüthes bey der Wahrnehmung derſelben. Aufmerkſamkeit iſt das vorzügliche Verweilen des Gemüths bey der Auffaſſung einer beſtimmten Vorſtellung, ſie iſt eine vorzügliche Richtung des innern Sinnes auf dieſelbe. Dahin gehören das Achtgeben, Betrachten, Beobachten und dergleichen. Ihr entgegen ſteht die Zerſtreuung als ein Gemüthszuſtand, in dem ſich entweder zu viele Vorſtellungen zur innern Wahrnehmung zuſammendrängen, oder wo wir nur ſonſt auf keine vorzüglich achten, welches letztere durch den Einfluß des Willens auf das Aufmerken möglich wird.

Lenkung, Richtung und Spannung der Aufmerkſamkeit hängen ſehr vom Willen ab, und durch ſie erhält er eigentlich ſeine Herrſchaft im Denken, indem aber hier nicht nur ſein innerer unmittelbarer Einfluß in Betrachtung kommt, ſondern nebenbey auch noch ſein Einfluß auf das Sprechen, das Denken durch Sprechen und manches andere körperliche: ſo müſſen wir die genauere Unterſuchung der Aufmerkſamkeit erſt da anſtellen, wo das willkührliche Vorſtellen beobachtet werden wird.

c) Von der Einbildungskraft überhaupt.

§. 32.

Gedächtniß und innere Wahrnehmung der Vorſtellungen liegen dem gedächtnißmäßigen Gedankenlaufe zu Grunde, eigentlich belebt wird aber das Spiel ſeiner Vorſtellungen durch die Geſetze der Einbildungskraft. Einbildungskraft iſt das Hauptvermögen deſſelben, denn ſie ſetzt ſeine Vorſtellungen erſt wirklich ins Spiel. Das Gedächtniß enthält nur den Grund ihres Daſeyns, die Aufmerkſamkeit den Grund, daß ſie wahrgenommen werden, aber die

Einbildungskraft bringt die Geſetze hinzu, nach denen jenes beſtändige Steigen und Fallen ihrer Lebhaftigkeit verurſacht wird, welches unſer Selbſtbewußtſeyn lebendig erhält. Sie iſt überhaupt das Vermögen des unwillkührlichen innern Spiels unſrer Vorſtellungen, ihr gehören die Geſetze, nach denen die Vorſtellungen im Gemüthe wechſelſeitig auf einander einwirken.

Die inneren Phänomene, welche wir gewöhnlich der Einbildungskraft zuſchreiben, im Erkennen als mathematiſche Einbildungskraft, im Denken als ſchematiſirende, im Träumen und Dichten nach ihren eigenthümlichſten Funktionen, gehören unter der Leitung des Verſtandes der Vereinigung zweyer Vermögen von ganz verſchiedenem Urſprung in unſerm Geiſte. Beyde müſſen wir hier erſtlich beſonders unterſuchen, um eine Theorie des innern Lebens zu erhalten. Man unterſcheidet ſie als produktive und reproduktive Einbildungskraft. Die reproduktive giebt uns nur Vorſtellungen wieder, welche wir ſchon gehabt haben, nach ihren Geſetzen machen ſich verſchiedene Vorſtellungen dunkler oder deutlicher, eine, die eben vorkommt, ruft uns eine andere mit vor das Bewußtſeyn, z. B. wenn ich ein Wort aus einer mir bekannten Sprache höre, ſo fällt mir gleich auch der damit bezeichnete Gedanke ein; ihr gehören die gemeinhin ſo genannten Geſetze der Ideenaſſociation. Dagegen geht die produktive Einbildungskraft auf ganz neue Vorſtellungen, welche von andern im Gemüthe ſchon vorhandenen erſt beſtimmt werden, ſie iſt das Vermögen der anſchaulichen Verbindung, der mathematiſchen Anſchauung oder der formalen Anſchauung. Ihr gehören z. B. die Vorſtellungen von der Größe, Lage und Geſtalt der Dinge im Raum. Wir wiſſen z. B. ſehr wohl, daß der Mond ein Himmelskörper iſt, und daß er, wenn

er aufgeht, unten am Horizont nicht größer iſt, als wenn er hoch am Himmel ſteht, auch iſt das Farbenbild, welches wir von ihm erhalten, unten eben ſo groß als oben, wie wir finden können, wenn wir es meſſen: demungeachtet aber bilden wir uns ein, ihn unten, wenn er eben erſt über den Horizont herauftritt, weit größer zu ſehen, als wenn er hoch am Himmel ſteht. Hier iſt die Vorſtellung von der Größe des Mondes in der Anſchauung deſſelben eine Vorſtellung der produktiven Einbildungskraft.

Dasjenige, was wir zunächſt gewöhnlich unter Einbildungen verſtehen, ſind die Anſchauungen von Gegenſtänden ohne deren Gegenwart, die Anſchauung von Gegenſtänden in der bloßen Erinnerung an ſie, oder gar die anſchauliche Vorſtellung von Gegenſtänden, welche wir uns nur erdichten, z. B. beym Leſen einer Erzählung. Dieſe Einbildungen ſind nichts als die Sinnesanſchauungen von den Gegenſtänden ſelbſt, deren wir uns nachher nur mit ſehr vermindertem Grade von Lebhaftigkeit bewußt werden. Dieſe gehören ihrem Stoffe nach alle der reproduktiven Einbildungskraft, ſie ſind bloße Nachbildungen von Sinnesanſchauungen. So reich und unerſchöpflich die Einbildungskraft beſonders im Dichtungsvermögen auch ſeyn mag, ſo beſteht doch alles neue, was ſie hervorzubringen vermag, nur in der Zuſammenſetzung und Verbindung der Vorſtellungen, es beſteht in einer neuen Form der Gegenſtände — aber ſchöpferiſch wird ſie nie. Von einem Schmerz, den ich nie empfunden habe, oder von einer Farbe, die ich nie geſehen habe, kann ich mir auch keine Einbildung ſchaffen. Ja wem auch z. B. die gelbe und blaue Farbe bekannt wäre, der würde ſich doch die Vorſtellung des grünen als Mittelfarbe zwiſchen beyden durch bloße Einbildung ohne vorhergehende Anſchauung nicht entwerfen

können. Für ein vernünftiges Geſchöpf können wir uns durchaus keine ſchickliche Geſtalt denken als die menſchliche, weil uns die Erfahrung keine andere zeigt. Götter und Genien kann ſich die Einbildungskraft nur nach dem Vorbild des Menſchen nachbilden, ſobald ſie in mehr als Nebenſachen von ihr abweicht, bleibt bloße Fratze übrig. Höchſtens, daß ſie ihm ein Paar Flügel zuſetzt, oder ihrem Kriſchna vier Arme giebt, und ihn blau färbt, wie die Blume des Lothus oder den Himmel. Die produktive Einbildungskraft iſt alſo ihrem Stoffe nach immer von der reproduktiven abhängig, ſie iſt ein bloßes Vermögen der Form an der Anſchauung, dagegen die reproduktive ihren Einfluß nicht bloß auf das anſchauliche beſchränkt.

Die anſchaulichen Vorſtellungen von Gegenſtänden ohne deren Gegenwart gehören wenigſtens ihrem Stoffe nach immer der reproduktiven Einbildung, aber ſie machen noch lange nicht den ganzen Vorrath ihrer Vorſtellungen aus. Gemeinhin wird zwar dieſe Einbildungskraft nur als ein ſinnliches Vermögen angegeben, und das nicht etwa deswegen, weil ſie vom Verſtande doch verſchieden iſt, ſondern ſo als wenn ſie es nur mit den ſinnlichen Anſchauungen zu thun hätte und nicht mit den Vorſtellungen des Verſtandes. Dies iſt aber unrichtig, denn die nämlichen, welche dieſe Einſchränkung machen, (z. B. Jakob in ſeiner Erfahrungsſeelenlehre) rechnen nachher doch die Aſſociation der Vorſtellungen im allgemeinen zur reproduktiven Einbildungskraft, dieſe geht aber auf alle unſre Vorſtellungen, ich erinnere mich eben ſo wol an das, was ich gedacht, als an das, was ich geſehen habe, und der Schall, aus dem das Wort beſteht, aſſociirt ſich mit dem Gedanken, den das Wort bezeichnet. Die Geſetze der reproduktiven Einbildungskraft oder der Stärkung und Schwächung

des Bewußtſeyns in verſchiedenen Vorſtellungen durch einander gelten für alle Arten von Vorſtellungen überhaupt. Deswegen theilen nun andere das Vermögen derſelben in ein ſinnliches und ein intellektuelles, je nachdem es ſich bey Vorſtellungen des Sinnes oder des Verſtandes zeigt, ſo wird z. B. ein ſinnliches und intellektuelles Gedächtniß, Aufmerkſamkeit u. ſ. w. unterſchieden. Aber dieſe Eintheilung der Vermögen des gedächtnißmäßigen Gedankenlaufs hat für die Theorie keinen Werth, denn es liegt dem allen immer nur ein und daſſelbe Geſetz zu Grunde.

d) Theorie der Wiederverſtärkung der Vorſtellungen durch Beygeſellung.

§. 33.

Die Geſetze der reproduktiven Einbildung laſſen ſich nach zwey Arten von Erſcheinungen zuſammenſtellen, die erſten ſind die Phänomene der Wiederverſtärkung der Vorſtellungen durch Aſſociation, die andern betreffen den Einfluß der Gewohnheit auf das innere Spiel unſrer Vorſtellungen. Zuerſt von der Reproduktion der Vorſtellungen.

Was wir hier erklären wollen, iſt die Wiedererweckung der Vorſtellungen, das heißt, wir ſollen angeben, wie es kommt, daß wir uns ſolcher Vorſtellungen wieder bewußt werden, welche früher ſchon im Bewußtſeyn vorgekommen ſind, ſeitdem aber wieder verſchwunden waren. Daß dieſe Erſcheinung beſtändig ſich bey dem Wechſel der innern Thätigkeit zeigt, fällt in die Augen. (Man nennt die dahin gehörigen Geſetze gewöhnlich Geſetze der Ideenaſſociation, nach franzöſiſchem oder engliſchem Sprachgebrauch, wo das Wort Idee ſo viel als Vorſtellung überhaupt heißt, die neue deutſche Philoſophie iſt ſeit Kant mit gutem Be-

dacht von dieſem unbeſtimmten Sprachgebrauch abgewichen, wir brauchen daher den Ausdruck Ideenaſſociation nicht.) Dabey müſſen wir bemerken, daß unter dieſer Wiedererweckung nicht verſtanden wird, daß ich z. B. das heute wieder ſehe, was ich geſtern geſehen habe, überhaupt nicht, daß eine Vorſtellung durch äußere Veranlaſſung von neuem erweckt wird, ſondern vielmehr nur die Erſcheinung, daß eine Vorſtellung durch bloße innerliche Veranlaſſung wieder vorkommt, daß mir z. B. etwas wieder einfällt, was ich lang vergeſſen hatte, überhaupt, daß ich mich an etwas erinnere. Dieſe Wiedererweckung geſchieht nun immer ſo, daß eine Vorſtellung erſt wieder vorkommt und dieſe dann mit einer andern ſo verbunden iſt, daß ſie uns auch dieſe wieder zum Bewußtſeyn bringt, das heißt, es finden ſich Aſſociirungen der Vorſtellungen zu gegenſeitiger Wiedererweckung. Nach welchen Geſetzen entſtehen nun dieſe im Gemüthe?

Wohl über keinen Gegenſtand der innern Naturlehre giebt es mehrere Unterſuchungen als über dieſen, und doch hat es niemand darin zu einer allgemeinen befriedigenden Theorie gebracht. Dies aus zwey Gründen. Einige nämlich, anſtatt auf allgemeine Geſetze der Theorie zu gehen, bleiben nur bey der Erklärung einzelner Erſcheinungen ſtehen, andere, welche Theorie ſuchten, begiengen Fehler gegen die Grundgeſetze der innern Naturlehre.

Die erſtern rechnen dieſe Erſcheinungen zu den geheimnißvollen Tiefen unſers Geiſtes, deren Erklärung wol nie vollſtändig gelingen wird, dagegen behaupten wir, daß ſich wenig einfachere und genugthuendere Theorien angeben laſſen, als eben für dieſe Einbildungskraft. Ein Bild wird dies deutlich machen. Wer keine Spitzen machen kann, der weiß freylich nicht, wie die Nadeln geſteckt und die Klöppel

geworfen werden, damit das Muſter entſteht, aber er wird darum doch nicht ſagen, daß ihm das Spitzenmachen ein Geheimniß ſey, denn er ſieht die Theorie deſſelben wohl ein, er begreift wol, wie durch Stecken der Nadeln und gehöriges flechten der Fäden ein Muſter entſtehen muß, wenn er auch für das Einzelne nicht die Regel angeben kann. In dem gleichen Falle ſind wir mit dem, der die Erklärung einer einzelnen Dichtung, eines Traumes, einer Narrheit von uns fordert, wir wiſſen nicht, wie die Nadeln geſteckt haben und wie die Klöppel geworfen worden ſind, um gerade dieſes Muſter zu Stande zu bringen, d. h., wir kennen die einzelne Geſchichte der Vorſtellungen keines Menſchen bis ins kleinſte Detail, und dieſe kann auch für niemand Intereſſe haben, aber wir können darum doch das Phänomen ſelbſt weder räthſelhaft noch geheimnißvoll nennen, denn die Theorie, nach der hier überhaupt irgend ein beſtimmtes Muſter fallen mußte, verſtehen wir ſehr wol, nur die gegenſeitigen Stellungen und Verhältniſſe des Einzelnen konnten wir nicht beobachten.

Wer zweytens hier Theorie ſuchte und nicht fand, der überſah immer das wichtige Geſetz des innern Sinnes, nach dem wir die Regel des Vorhandenſeyns der innern Thätigkeiten, noch wohl von der Regel, nach der ſie innerlich wahrgenommen werden, unterſcheiden müſſen. Unmittelbar für die Selbſtbeobachtung iſt die Reproduktion der Vorſtellungen, dieſes Wiederhervorkommen des ſchon verſchwundenen ein bloßes Phänomen vor der innern Wahrnehmung, welches dem innern Sinn gehört. Hier iſt es nun die Einſeitigkeit aller bisher verſuchten Theorien, daß man nur bey dieſem Phänomen vor dem innern Sinne ſtehen blieb. Man beobachtete nur den Wechſel dieſes Wiederbewußtſeyns, dieſen Wechſel von Vergeſſen und Wiedererinnern, und

wenn man eine Urſache deſſelben angeben wollte, ſo ſah man ſich deswegen gleich wieder nach dem Körper und ſeinen Nerven um, und erdichtete da materielle Ideen, welche den Zuſammenhang in die innern Begebenheiten bringen ſollten.

Achten wir hingegen auf die im Gedächtniß immer dunkel liegen bleibende Menge aller unſrer Vorſtellungen, und darauf, wie dieſe auf einander einwirken müſſen, ſo iſt alles gleich deutlich. Mann nennt dieſe Erſcheinungen mit Unrecht eine Reproduktion oder Wiedererzeugung der Vorſtellungen, da es bloß ein Wiedererſcheinen derſelben vor dem innern Sinn iſt, und gar keine neue Erzeugung derſelben vorausſetzt. Wir wiſſen vielmehr, daß das Verſchwinden der Vorſtellungen vor dem Bewußtſeyn nur durch ihre Verdunkelung veranlaßt wird, und wir kennen im allgemeinen erhöhte Empfänglichkeit des innern Sinnes und erhöhte Lebhaftigkeit der Vorſtellungen als die zwey Urſachen, wodurch dunkle Vorſtellungen wieder klar werden.

Das Phänomen der Aſſociation der Vorſtellungen beſteht alſo darin, daß, wenn eine dunkle Vorſtellung wieder klar wird, dieſe nach irgend einem Geſetze mit andern dunkeln Vorſtellungen ſo verbunden iſt, daß auch dieſe mit ihr wieder klar werden, und die Erklärung kann geſucht werden, entweder nur darin, daß die Empfänglichkeit des innern Sinnes erhöht wird, oder in einem wirklichen Spiel des dunkler und lebhafter Werdens der Vorſtellungen ſelbſt, welches ſich nach jenen Geſetzen mittheilt. Wäre nur das erſtere, ſo gehörte die ganze Erſcheinung bloß dem innern Sinne, und es gäbe hier gar keine Einbildungskraft, als ein von ihm verſchiedenes Vermögen. Allein mit einer Erhöhung der Empfänglichkeit des Sinnes läßt ſich hier nichts erklären, denn wirkte die einzelne Vorſtellung auf

dieſe, ſo würde ſie nicht eine beſtimmte andere hervorrufen, ſondern überhaupt nur mehr Licht über mein Inneres verbreiten. Wenn hingegen bey der Aſſociation, z. B. der erſte Vers einer Strophe an den zweyten, oder das Wort an ſeinen Gedanken erinnert, ſo wirkt dieſe beſtimmte Vorſtellung gerade nur zu Gunſten jener beſtimmten, es muß alſo die Wirkung aus einem Verhältniß der Vorſtellungen ſelbſt unter einander entſpringen, und das Geſetz dieſes Verhältniſſes iſt ein eigenthümliches Geſetz der Einbildungskraft.

Wir wiſſen alſo jetzt ſchon, was wir hier zu ſuchen haben, wir müſſen aus den Erſcheinungen der Wiedererweckung durch Aſſociation ein Geſetz ſuchen, nach welchem die Belebung einer Vorſtellung ſich zugleich andern mittheilt.

Vergleichen wir nun hierüber die Erfahrungen, ſo zeigen ſich anfangs ſehr mancherley verſchiedene Verhältniſſe, nach denen die Vorſtellungen aſſociirt ſind. Die Urſach erinnert uns an die Wirkung, das Mittel an den Zweck und umgekehrt, die entfernteſte Aehnlichkeit führt von einer Vorſtellung zur andern über; oder auch bloße Gleichzeitigkeit noch ſo verſchiedenartiger Dinge oder ununterbrochne Zeitfolge bey ähnlichen Vorſtellungen beſtimmt die Aſſociation. Alle dieſe Verhältniſſe laſſen ſich aber zuletzt auf zwey zurückführen, das der Gleichzeitigkeit und das der Verwandſchaft. Vorſtellungen aſſociiren ſich dadurch, daß ſie in einem Ablauf meiner Lebensäußerung zuſammentrafen, und das um ſo mehr, je näher ſie aus dem gleichen Vorſtellungsvermögen floſſen, d. h., je verwandter ſie ſind; ſinnliche Vorſtellungen z. B. aſſociiren ſich leichter mit ſinnlichen als mit Verſtandesvorſtellungen; intellektuelle leichter mit intellektuellen. Aus dieſen beyden Grundverhältniſſen laſſen ſich alle andern ableiten, wenn wir nur gehörig auf

das Ganze unſers Lebens Rückſicht nehmen, und nicht nur nach einzelnen herausgeriſſenen Momenten urtheilen wollen. Dies giebt denn folgende Formel: Die gelegentliche Verſtärkung einer Vorſtellung wirkt auf die Verſtärkung einer andern. 1) Nach Verhältniß der Stärke, mit welcher Vorſtellungen in früheren Gemüthszuſtänden beyſammen und in Beziehung auf einander waren; 2) Nach dem Verhältniß der größern oder kleinern Verwandſchaft der Vorſtellungen unter einander; 3) Nach dem Verhältniß, in welchem jene Gemüthszuſtände überhaupt auf den jetzigen einwirken. Das Grundverhältniß bleibt immer Verwandſchaft und Gleichzeitigkeit, die Wirkung wird aber durch die gegenſeitige Lage der Gemüthszuſtände überhaupt ſehr modificirt. Je lebhafter z. B. zwey Vorſtellungen mit einander einmal im Gemüthe waren, oder mit je größerer Lebhaftigkeit ſie ſich einander folgten, deſto ſtärker ſind ſie aſſociirt. Doch kommt es in Rückſicht der ſpäteren Wirkung noch darauf an, ob es ſchon lange her iſt, daß ſie ſo zuſammentrafen, ob ihre Aſſociation ſeit dem begünſtigt wurde, oder ob eine und die andere ſpäter in andern Verbindungen vorkamen. Ein Kind hat durch eine leichte Aſſociation eine Vorliebe für ein gewiſſes Geſchäft oder Stand bekommen, wird dieſe nach und nach vielleicht durch eben ſo geringe Umſtände begünſtigt, ſo kann ſie entſcheidend für ſein ganzes Leben werden, wird ſie hingegen bald unterbrochen, ſo hat ſie weiter keine Folge mehr.

Dies wäre das allgemeine Geſetz für die Aſſociation der Vorſtellungen. Weiter aber finden wir noch, daß ſich die Erſcheinungen der Aſſociation gar nicht auf bloße Vorſtellungen beſchränken, ſondern daß ſie ganz nach denſelben Geſetzen für alle innere Thätigkeiten gelten. Luſtgefühle und Begehrungen aſſociiren ſich unter einander, und wieder

mit Vorſtellungen nach denſelben Regeln der Verwandſchaft und Gleichzeitigkeit. Genuß ſtimmt zur Heiterkeit, Liebe macht den Liebenden auch im Umgange mit Freunden zärtlicher, Mitleiden erweckt Liebe; oder wie oft macht uns die entfernteſte angenehme Beziehung einen Gegenſtand auf immer intereſſant, welchen Werth erhalten nicht Ringe und Bänder oft, weil ihr bloßer Anblick mit Gefühlen aſſociirt iſt. Dahin gehört das Heimweh und unzähliche andere Erſcheinungen. Kurz die Geſetze der Aſſociation beherrſchen unſer ganzes inneres Leben mit gleicher Gewalt.

Zwar ließe ſich auch noch behaupten, daß alle Wiedererweckung von Begehrungen und Luſtgefühlen nur mittelbar durch die Einbildungskraft bewirkt würden, weil Begehrungen und Luſtgefühle doch immer auf mannichfaltige Weiſe in Vorſtellungen enthalten und von dieſen abhängig ſind. Allein wenn wir auch davon abſehen, daß dieſe Erklärung da, wo nur Luſtgefühle und Begehrungen auf einander einwirken, ſehr erkünſtelt ausfallen müßte, und daß die Berufung auf die Einbildungskraft doch nur unerweisliche Hypotheſe iſt: ſo zeigt die Beobachtung ſelbſt unmittelbar, wenn wir in den einfachſten Fällen dem Gang unſerer Rückerinnerung nachgehen, daß es eigentlich ein ganzer ehemaliger Gemüthszuſtand iſt, der uns wieder einfällt, nur daß freylich meiſt das Bild verwiſcht wird, indem wir uns an mehrere Zuſtände zugleich erinnern.

Dies leitet uns auf eine ganz allgemeine Bedeutung des obigen Geſetzes, wenn wir anſtatt der Vorſtellung in dem Geſetze der reproduktiven Einbildungskraft jede innere Thätigkeit ſetzen: Nach der verhältnißmäßigen Stärke, mit welcher innere Thätigkeiten des Gemüthes in früheren Zuſtänden deſſelben beyſammen waren, nach dem Verhältniß, nach welchem dieſe Gemüthszuſtände auf den jetzigen

einwirken, und nach dem Verhältniß ihrer gegenſeitigen Verwandſchaft: wirkt die Verſtärkung einer einzelnen innern Thätigkeit zugleich auf die Verſtärkung einer andern.

Mit dieſem Geſetz haben wir den Aufforderungen der Klaſſifikation genug gethan, indem wir alles auf eine Grundregel zurückführen. Allein dieſe Grundregel haben wir durch eine Induktion erhalten, welche die unbeſtimmte Vergleichung unzählicher oft ſehr verwickelter Thatſachen vorausſetzt, ſie hat auch das unſichre und ſchwankende aller ſolcher Induktionen. Wir dürfen eben noch nicht hoffen, daß uns jeder ohne Ausnahme in unſrer Anordnung Beyfall giebt, mancher kann wenigſtens meinen, daß es gleichgültig ſey, ob man ſo oder ſo ordnen wolle. Oder wenn unſre Anordnung auch richtig iſt: wie kommt dann nun dieſes Geſetz in unſern Geiſt? ſollen wir es mit Malebranche nur dankbar aus der ordnenden Hand des Schöpfers als einen eignen wohlthätigen Mechanismus in unſerm Innern annehmen? oder läßt ſich aus den Geſetzen der Organiſation unſers Lebens ein Grund deſſelben aufweiſen, und ſo ſeine Nothwendigkeit zeigen?

Nur wenn das letzte gelingt, können wir wirklich auf eine Theorie der Einbildungskraft Anſprüche machen. Das Geſetz der Verſtärkung einer Vorſtellung durch die andere, mit dem wir es hier zu thun haben, iſt ein Gegenſatz zu dem beym Gedächtniß vorgekommenen Geſetze der Schwächung derſelben. Beyde beruhen auf dem Zuſammentreffen der Vorſtellungen in einem Gemüthszuſtande und dem Verhältniſſe ihrer Verwandſchaft in Rückſicht ihres Urſprungs. Wenn eine Vorſtellung zu einer andern hinzukommt, ſo ſchwächt ſie jetzt dieſelbe, weil beyde ſich in den gleichen Grad des Vermögens theilen müſſen, ſind ſie aber erſt beyſammen geweſen, und die eine wird wieder verſtärkt, ſo

theilt ſich dies auch der andern mit. Deswegen können wir vermuthen, daß beyde Geſetze auf einem ähnlichen Grunde beruhen mögen. Da zeigt ſich denn weiter: erſteres iſt nur ein einzelner Fall eines allgemeinen Geſetzes, beym zweyten veranlaßt uns die Erfahrung ebenfalls es allgemeiner zu beſtimmen; das erſte gilt für alle Thätigkeiten des Gemüthes, wiefern ſie Theile einer einzigen ſind, vielleicht wird es ſich mit dem zweyten auf ähnliche Art verhalten; endlich das erſtere folgt unmittelbar aus den Grundgeſetzen aller innern Thätigkeit überhaupt, ſollte ſich nicht eben da auch das zweyte begründen laſſen? Vergleichen wir nun, ſo findet ſich: das bloße Beyſammengeweſenſeyn innerer Thätigkeiten ſoll nach Verhältniß ihres mehr oder weniger verwandten Urſprungs aus den Vermögen des Gemüthes die Urſach ſeyn, warum nachher die eine die andere wieder verſtärkt. Dadurch ergiebt ſich folgende Theorie. Die einzelnen verſchieden ſcheinenden Thätigkeiten, welche das Gemüth zugleich äußert, gehören doch in **Einer** Handlung deſſelben zuſammen, die Verſtärkung eines Theils dieſer Thätigkeit iſt alſo zu gleicher Zeit verhältnißmäßige Verſtärkung dieſer ganzen Thätigkeit, das heißt, innere Thätigkeiten wirken mehr oder weniger nach dem angegebenen Geſetze auf einander, je nachdem ſie in einer Handlung des Gemüthes zuſammen gehören. Gleichzeitige Aeußerungen eines Gemüthsvermögens können ſehr verſchieden ſcheinen, ſie gehören doch in einer Lebensäußerung in einer Einheit der Handlung zuſammen. Hören, ſehen und fühlen als Thätigkeiten derſelben äußern Sinnlichkeit ſind ſehr verſchieden, aber ſie fallen doch in einer Thätigkeit meines Anſchauens zuſammen, und vereinigen ſich in der mathematiſchen Anſchauung deſſelben Gegenſtandes im Raume. Die Begierde zu reiten, und die

Begierde ein Buch zu leſen ſind ſehr verſchieden, treffen ſie aber zugleich zuſammen, ſo vereinigen ſie ſich als Beſtimmungsgründe des nämlichen Entſchluſſes, wo eine die andere überwinden wird. Eine ſolche Einheit der Handlung findet für die ganze Lebensäußerung des Gemüthes in jedem Augenblick ſtatt. Das Gemüth, das Ich iſt daſſelbe eine Subjekt aller ſeiner Thätigkeit, und vereinigt für jede Zeit ſeine ganze innere Thätigkeit in einen Mittelpunkt. (Die Vorſtellung dieſer innern Verbindung alles mannichfaltigen zu Einer Thätigkeit iſt aber wieder dadurch ſchwierig, daß wir ſie nicht anſchaulich machen können, weil der innere Sinn keine rein anſchauliche Form des gegebenen ſeiner Objekte hat.) In dieſer Einheit der Handlung in aller meiner jedesmaligen Thätigkeit liegt nun der Grund aller Geſetze der Aſſociation. Alle meine gleichzeitigen oder ſich ununterbrochen folgenden Vorſtellungen, Gefühle und Begehrungen fallen in einer Handlung des Ich zuſammen, und zwar um ſo näher, je näher ſie in Rückſicht des Vermögens verwandt ſind, aus dem ſie fließen. Wird nun irgend ein Theil dieſer Handlung wieder verſtärkt und neu belebt, ſo verbreitet ſich dieſe Verſtärkung verhältnißmäßig über die ganze Einheit dieſer Handlung, und zeigt nun vor der innern Wahrnehmung die Erſcheinungen der Aſſociation. Es fällt in die Augen, daß, wenn wir nun umgekehrt von der Theorie zur Erfahrung gehen, gerade die erfahrungsmäßig aufgefundenen Grundbeſtimmungen auch die erſten Folgerungen aus der Theorie ſind. Zuſammentreffen in einem Gemüthszuſtand als zugleich oder in ununterbrochner Abfolge beſtimmt zuerſt, daß gewiſſe Thätigkeiten in einer Handlung des Gemüthes zuſammengehören; dieſe Einheit der Handlung muß aber jetzt noch beſtehen, wenn ſie jetzt eine verhältnißmäßige Wiederverſtärkung be-

wirken ſoll, daher die zweyte Regel des verhältnißmäßigen Einfluſſes jenes früheren Gemüthszuſtandes auf den jetzigen; endlich verwandtere Thätigkeiten aſſociiren ſich leichter als weniger verwandte, weil ſie in einer engeren Einheit meiner Handlung zuſammen gehören. Die Geſetze der Verſtärkung der innern Thätigkeiten durch Aſſociation ſind alſo eigentlich Geſetze des Spiels meiner Lebensthätigkeiten unter einander, ſie ſind die Geſetze der Belebung unſers ganzen Innern durch die erhöhte Thätigkeit irgend eines einzelnen Theils. Jeder kleinſte Anſtoß verbreitet ſeine Schwingungen verhältnißmäßig über mein ganzes inneres Leben. So wird die Aſſociation eins der folgenreichſten Geſetze der ganzen innern Erfahrung; durch ſie wird mit der Belebung einer Vorſtellung zugleich die ganze Thätigkeit des Gemüthes aufgeregt. Die Wirkung des Geſetzes erſtreckt ſich darin nicht nur auf die innere Wahrnehmung, ſondern es werden viele dunkle Vorſtellungen durch ſie mit angeregt, ohne daß dies bis zur Wahrnehmbarkeit hinlänglich wäre. Unſre Aſſociationen entwickeln ſich mit der Geſchichte unſers innern Lebens, und bilden ſich täglich mit ihr fort, in ihnen liegt faſt die ganze innere Bildung unſers Geiſtes, von ihnen hängt großentheils Geſchicklichkeit, Talent und Genie, Klugheit, Dummheit und Narrheit ab.

§. 34.

Aus dieſen Grundgeſetzen laſſen ſich nun leicht eine Menge einzelner Regeln ableiten. Ich nenne hier nur die allgemeinſten und folgenreichſten.

Für die Aſſociation durch bloße Gleichzeitigkeit iſt die Verbindung des Wortes in der Sprache mit dem Gedanken das beſte Beyſpiel, indem die ungleichartigſten Vorſtellun-

gen, die bloße Empfindung eines Lautes und allgemeine Begriffe des Verſtandes nie ohne einander zur Erinnerung kommen, ſobald ſie erſt ein Paar mal verbunden geweſen ſind. Für die Wirkung der ununterbrochnen Zeitfolge iſt das auswendig lernen der nächſte Beleg. Dieſe beyde liegen unmittelbar im Grundgeſetz. Vom Einfluß der Gewohnheit wollen wir beſonders ſprechen. Dann iſt noch das Geſetz, daß ähnliche Vorſtellungen ſich einander wieder erwecken und die Rückerinnerung zu erwähnen.

Die Aſſociation ähnlicher Vorſtellungen folgt zum Theil ſchon aus dem Geſetze der Verwandſchaft, im allgemeinen aber auch aus dem der Gleichzeitigkeit. Vorſtellungen ſind ähnlich, wenn ſie gleiche Theilvorſtellungen haben, z. B. Tugend und Recht ſind ähnlich, indem beyde ein Verhältniß meiner Handlung zum Sittengeſetz ausdrücken. Hier werden nun die gleichen Theilvorſtellungen nach dem Grundgeſetz wirken, und daher diejenigen verſtärken, mit denen ſie früher zu gleicher Zeit da waren. Unter dieſe gehören denn auch die andern Nebenvorſtellungen, welche mit ihr die ähnliche Vorſtellung ausmachten. Aehnliche Vorſtellungen können ſich alſo wieder erwecken, wenn die bewirkte Verſtärkung hinlänglich iſt. Ich denke z. B. an Platon als Philoſophen, dadurch an Philoſophie überhaupt, und ſo fällt mir auch Spinoza ein. Durch dieſe Aſſociationsweiſe wird es allein möglich, witzig zu ſeyn, indem z. B. beym Wortſpiel eine Bedeutung eines Wortes ſchnell auf alle andern führt, oder überhaupt bey einem vorkommenden Verhältniß uns viele ähnliche Verhältniſſe einfallen.

§. 35.

Das allgemeinſte Phänomen der Wiederverſtärkung der Vorſtellungen iſt endlich die Rückerinnerung. Rückerinnerung iſt eigentlich mit der allgemeinen Erſcheinung der Wiedererweckung der Vorſtellungen einerley, denn ſie iſt das Bewußtſeyn einer Vorſtellung als einer ſchon da geweſenen, die wiederholte Wahrnehmung derſelben. Den Unterſchied der Vorſtellungen der Erinnerungskraft von denen der reproduktiven Einbildung im allgemeinen macht nur das, daß ich mir nicht immer eben einer beſtimmten vergangenen Vorſtellung wieder bewußt bin, ſondern die Rückerinnerung an vorige Gemüthszuſtände mehr oder weniger unbeſtimmt durch die Menge der Bilder gleichſam verwiſcht wird. Jeder einzelne Zug in Traum und Dichtung, oder wenn ich z. B. nur Menſch oder roth im allgemeinen denke, ſo iſt das eigentlich immer Rückerinnerung, wir nennen aber gewöhnlich nur die einfachſten Fälle ſo. Bey dieſen kommt in der Rückerinnerung noch etwas über das bloße Wiederbewußtſeyn hinzu, nämlich das Bewußtſeyn, daß und wie eine innere Thätigkeit ſchon da geweſen iſt. Dieſes erfordert ſchon die Verbindung des mannichfaltigen der innern Thätigkeiten, deren ich mir bewußt bin, in der Zeit durch produktive Einbildungskraft. Dieſe Wahrnehmung des mannichfaltigen in der Zeit, das Bewußtſeyn der Zeitbeſtimmung unſrer Thätigkeiten kommt eben bey der Rückerinnerung erſt zu Stande. Sonſt würden wir gleichſam mit unſerm ganzen Bewußtſeyn immer nur in einem Augenblicke der Gegenwart leben. In der Rückerinnerung werde ich mir nämlich bewußt, daß etwas iſt und doch auch nicht iſt, das heißt, daß etwas geweſen iſt. Z. B. ich bin mir bewußt meines Leſens im Homer, und doch auch, daß ich

nicht in ihm leſe: dies kann ich nur vorſtellen durch das, ich las ihn, durch das Verhältniß einer vergangenen Zeit oder der Zeitfolge meiner Zuſtände überhaupt, deren ich mir hier durch Rückerinnerung bewußt werde.

Man denke aber ja nicht, daß aus dem Begriffe, daß etwas ſey und doch auch nicht ſey, ſich analytiſch die Vorſtellung des nach einander befindlichen, und eben ſo wenig auch aus einer analogen Vorſtellung für den Raum, daß etwas und noch etwas anders exiſtire, die Vorſtellung des neben einander befindlichen ſich ableiten laſſe. Denn dieſe liegt vielmehr ſchon unmittelbar in den Bedingungen unſrer Anſchauung zu Grunde, und zeigt uns erſt die Möglichkeit von jenen Verbindungen der produktiven Einbildungskraft, welche wir ohne das aus bloßen Begriffen nie würden erhalten können. Es wird hier nicht der Urſprung dieſer Form der Anſchauung, ſondern nur ihre Anwendung erklärt, die Art wie ſie zum Bewußtſeyn, nämlich zur innern Wahrnehmung kommt. (Die hier gerügte Verwechſelung liegt allen eigenthümlichen Erklärungen der Theorie des Vorſtellungsvermögens, allen Deduktionen der Wiſſenſchaftslehre und allen Konſtruktionen der Identitätsphiloſophie zu Grunde. Das erzeugende Princip der Natur iſt hier nur die Verlegenheit des konſtruirenden, ſich die Natur vorzuſtellen. Dieſe Verlegenheit iſt der Grund, der ihn berechtigt, z. B. zu ſeiner Identität Duplicität, Selbſterkenntniß des Abſoluten, Potenzen u. ſ. w. hinzu zu poſtuliren.)

Erinnerungskraft iſt dasjenige, was gemeinhin Gedächtniß genannt wird. Deswegen nannten wir früher die Reihe unſrer beſtimmten oder unbeſtimmten Rückerinnerung, d. h., die Reihe der Vorſtellungen der reproduktiven Einbildungskraft in ihrer unwillkührlichen Entwickelung eben

den Gedächtnißmäßigen Gedankenlauf. Es ſteht ſich hier überhaupt in unſerm Innern entgegen der gedächtnißmäßige Gedankenlauf durch Aſſociation und der logiſche Gedankenlauf durch willkührliche Reflexion. Daher der Konflikt zwiſchen Verſtand und Gedächtniß, der in der Erfahrung ſo oft bemerkt wird. Unſer jedesmaliges Bewußtſeyn muß ſich zwiſchen dem einen und andern theilen, beyde thun ſich alſo einander gegenſeitigen Abbruch. Daher kann z. B. der Verſtand der Rückerinnerung wenig nachhelfen. Wenn man ſich noch ſo ſehr bemüht, ſich auf etwas zu beſinnen, was einem gerade nicht einfällt, ſo erreicht man ſeinen Zweck ſelten, man muß lieber von einer ſolchen Vorſtellung abſehen, und nur von Zeit zu Zeit flüchtig auf ſie zurückkommen, denn die willkührlichen Vorſtellungen des Verſtandes ſtören nur den ruhigen Ablauf der Vorſtellungen des Gedächtniſſes. Menſchen, die wenig Verſtand haben, ſonſt aber eben nicht ſchwach ſind, beſitzen gewöhnlich ein ſtarkes aber freylich oft unnützes Gedächtniß, indem der gedächtnißmäßige Gedankenlauf der Aſſociationen vom logiſchen der Reflexion wenig unterbrochen wird, und ſo der ganze Grad ihres Bewußtſeyns erſteren zukommt. Dagegen haben witzige Köpfe meiſt ein ſchwaches Gedächtniß aus dem nämlichen Grunde, der ernſtere denkende Kopf aber muß beydes in vorzüglichem Grade vereinigen. Die Erinnerungskraft fordert drey verſchiedene Fähigkeiten des Gemüthes, etwas ins Gedächtniß zu faſſen, im Gedächtniß zu behalten, und ſich auf etwas zu beſinnen. Alle drey in vorzüglichem Grade vereinigt machen eigentlich erſt ein ſtarkes Gedächtniß aus. Gewöhnlich finden ſie ſich nicht alle beyſammen in vorzüglichem Grade, indem ſie zu ſehr verſchiedenen Geiſtesanlagen gehören. Die Faſſungskraft hängt großentheils von der Aufmerkſamkeit und dadurch

mittelbar von der Reflexion und dem Verſtande ab. Gut faſſen und ſchnell faſſen iſt aber noch zweyerley. Leicht und ſchnell zu faſſen iſt ein Eigenthum eines lebendigen, beweglichen Geiſtes, zeigt aber mehr von Agilität als von Stärke des Geiſtes; dagegen iſt langſam faſſen und treu aufbehalten eher mit Stärke verbunden. Das Behaltungsvermögen iſt das, was wir in engerm Sinn Gedächtniß nannten, gut zu behalten iſt eine vorzügliche Geiſtesanlage, indem es von innerer Geſundheit des Geiſtes zeugt, leider aber hilft es wenig ohne das Vermögen ſich zu beſinnen. In dem Vermögen, ſich leicht zu beſinnen, zeigt ſich das Gedächtniß zunächſt im Leben, dies giebt den Anſchein von Gelehrſamkeit und Fleiß, und iſt die nützlichſte von allen zur Erinnerung nöthigen Fähigkeiten; für Genie, Geiſt und Verſtand aber leicht auch die gefährlichſte, indem ſie eben die Herrſchaft der Aſſociation über die Reflexion beweiſt. Wer ſich gar zu leicht und viel auf das beſinnt, was er gehört und gelernt hat, der kann vor lauter Citaten und Reminiscenzen nicht zum Selbſtdenken kommen, er weiß zu allem etwas ſchönes zu ſagen, aber immer nur, indem er fremde Gedanken wiederhohlt, nie oder ſelten aus eignen Mitteln. Für jemand, der eine ſo äußerſt willfährige Beſinnung hat, hält es daher äußerſt ſchwer, ſeinen Geſchmack und ſein Urtheil auszubilden, denn ſie erſpart ihm immer die Mühe zu denken durch die ſchon fertig liegenden fremden Gedanken, die ſie ihm unterſchiebt. Die Beſinnungskraft beruht ganz auf der Aſſociation der Vorſtellungen, an ſie muß ſich daher eigentlich die Gedächtnißkunſt wenden, welche ein gutes Gedächtniß bilden will. Sie wirkt durch Gewohnheit auf eine zweckmäßige Leitung der Aſſociation, indem ſie im einzelnen eine zweckmäßige Begleitung zu bewirken ſucht, im Ganzen aber

vorzüglich auf eine innere Anordnung der Vorſtellungen, auf innere Ordnungsliebe hinwirkt.

§. 36.

Gewohnheit heißt der Einfluß, welchen die Wiederhohlung derſelben aktiven oder paſſiven Zuſtände irgend eines Weſens auf die künftige Wiederentſtehung dieſes Zuſtands hat, und dieſer Einfluß beſteht in der größern Leichtigkeit, womit dieſelben Veränderungen ſpäter wieder erfolgen. Dieſe Gewohnheit iſt ein ſo allgemeines Geſetz, daß ihr Gebiet nicht nur das ganze innere Leben iſt, ſondern auch noch ein großer Theil der äußern Natur. Die Macht der Gewohnheit erſtreckt ſich durch die ganze Natur, ſo weit Leben oder ein Analogon des Lebens, ſo weit Organiſation verbreitet iſt. Pflanzen und Thiere gewöhnen ſich, der menſchliche Körper iſt der Wirkung der Gewohnheit unterworfen, und der Geiſt wird großentheils von ihr beherrſcht, im Leben des Einzelnen eben ſo, wie in den großen geſellſchaftlichen Verhältniſſen. Der allgemeinſte Grund dieſes Einfluſſes der Gewohnheit iſt leicht anzugeben. Das wiederholte Auffallen von Waſſertropfen wäſcht den härteſten Stein aus, denn ſo gering die Wirkung des einzelnen Tropfens iſt, ſo bleibt ſie doch dem Steine eingedrückt, und jede neue ſummirt ſich mit ihr zu einem größern Erfolg. So im allgemeinen: wo eine Urſach eine bleibende Wirkung hinterläßt, und die Urſach öfters wiederkehrt, da wächſt nothwendig die Größe der Wirkung nach und nach immer mehr an, und damit zeigt ſich der Einfluß der Gewohnheit.

Aus allen dieſen Wirkungen der Gewohnheit wollen wir hier nur ihren Einfluß auf das Vorſtellen näher unterſuchen. Da gelten zwey Geſetze überall, wo Gewohnheit

auf eine Organiſation wirkt. Nämlich erſtens paſſive Veränderungen werden durch die Gewohnheit immer ſchwächer, der äußere Eindruck ſo wohl als Reiz auf den Körper, als auch als Anregung für den Sinn verliert durch Gewohnheit ſeine Gewalt, denn das Moment der Geſundheit giebt jedem Organismus eine Kraft der Selbſterhaltung, womit er dem äußern Eindruck reagirt, und dieſe wird durch Gewohnheit immer wachſen. Zweytens, aktive Veränderungen werden durch Gewöhnung immer leichter erfolgen, oft auch dadurch an Stärke gewinnen, indem durch die Wiederhohlung die anfangs entgegenſtehenden Hinderniſſe allmählich vernichtet werden. So muß es ſich verhalten bey körperlichen Angewöhnungen des Menſchen, paſſiv bey dem Einfluß des Klima, oder bey Speiſen und Getränken, aktiv bey körperlichen Uebungen, beym tanzen, fechten, voltigiren. So verhält es ſich auch innerlich paſſiv, indem Schmerz und Vergnügen und jeder ſinnliche Eindruck durch die Gewohnheit ſchwächer wird, aktiv, indem innere Thätigkeiten durch Gewohnheit immer leichter gemacht werden, wie Denken, Dichten, Abſtrahiren oder was ſonſt.

Für dieſe innere Wirkung der Gewohnheit und der Uebung können wir aber noch ein beſtimmteres und bedeutenderes Geſetz aufſtellen, worauf ich hier vorzüglich aufmerkſam machen will. Die innere Wirkung der Gewohnheit geht immer auf das Verhältniß der Reflexion zur Aſſociation, auf das Verhältniß des logiſchen Gedankenlaufes zum gedächtnißmäßigen, welches wir vorhin ſchon bemerkt haben. Die Gewohnheit wirkt hier immer auf Zurückdrängung des willkührlich thätigen Verſtandes zu Gunſten der Aſſociation, und alle Uebung, alles Lernen beſteht hier in einer Lenkung der Aſſo-

ciation durch Gewohnheit nach Zwecken des Verſtandes, wodurch ſeine unmittelbare Thätigkeit nach und nach aufgehoben wird.

Der ſchwächere Eindruck, den ſinnliche Affektionen nach und nach im Gemüthe machen, beruht, ſo weit er nach den innern Thätigkeiten beſtimmt wird, darauf, daß ſie alsdann unſre Aufmerkſamkeit, welche ſo viel zur Belebung unſrer innern Thätigkeit beyträgt, gar nicht mehr reizen, alſo weniger beachtet werden, und ſo die Einbildungskraft durch keinen willkührlichen Anſtoß ins Spiel ſetzen. Dagegen wirkt etwas unerwartetes, welches eine Gewohnheit unterbricht, weit ſtärker auf uns als ſonſt, indem hier plötzlich die Aufmerkſamkeit gereizt, und dadurch Verſtand und Einbildungskraft in Thätigkeit geſetzt werden.

Ferner die innere Wirkung der Gewohnheit auf unſere Thätigkeiten beruht ganz augenſcheinlich darauf, daß eine Thätigkeit uns mechaniſch wird, daß wir in Rückſicht derſelben keinen äußern Anſtoß brauchen, und nicht über das Einzelne derſelben erſt nachdenken dürfen, ſondern daß ſich alles gleichſam von ſelbſt ergiebt. Dies läßt ſich beym auswendig lernen oder beym Erlernen irgend einer Fertigkeit leicht bemerken. Es kommt hier immer darauf an, ſich in Rückſicht einer Handlung nur im allgemeinen zu beſtimmen, im einzelnen aber den mit ſtetem Bewußtſeyn ſeiner Thätigkeit ſich äußernden Verſtand außer Aktivität zu ſetzen, und dann die Handlung nur durch die Aſſociation der Vorſtellungen erfolgen zu laſſen, wo ſie dann durch einen nothwendigen Mechanismus fortgetrieben wird, und nicht den Unterbrechungen und Fehlgriffen des willkührlich thätigen Verſtandes ausgeſetzt bleibt. So lang ich z. B. im leſen, ſchreiben, voltigiren noch bey jeder einzelnen Bewegung an

mich denken muß, wie ich es zu machen habe, ſo lang habe ich eine Kunſt oder ein Kunſtſtück nicht in meiner Gewalt. Es trifft hier daſſelbe Verhältniß ein, nach dem ein Nachtwandler im Schlafe größere Geſchicklichkeiten beweiſt, als er wachend im Stande iſt, nach dem der einfache Naturinſtinkt Thiere oft fleißiger arbeiten läßt als Menſchen der künſtliche Verſtand, indem der einfache Mechanismus der ſich ſelbſt überlaſſenen Aſſociation regelmäßiger wirkt, als die einer fremden Regel folgende Willkühr des Verſtandes.

So iſt es alſo eigentlich nur ein beſonderer Einfluß auf die Aſſociation, in dem ſich innerlich die Gewohnheit zeigt, ſie giebt kein eignes poſitives Princip zur Einbildungskraft hinzu, ſondern die Geſetze der Aſſociation ſind die alleinigen Grundgeſetze ihres reproduktiven Vermögens. Das Geſetz der Gewohnheit in ſeiner beſondern Anwendung auf die Vorſtellungen iſt nur ein beſonderer Fall der Aſſociation der Vorſtellungen. Es heißt nämlich: Je öfter und mit je größerer Lebhaftigkeit Vorſtellungen in einem Gemüthszuſtande beyſammen geweſen ſind, deſto leichter erwecken ſie ſich wieder aufs neue. Dieſe Formel folgt unmittelbar aus dem Grundgeſetz und iſt von weiter Anwendbarkeit. Nicht nur die Aſſociation einzelner Vorſtellungen, ſondern vorzüglich auch gewiſſe Aſſociationsweiſen im allgemeinen werden uns dadurch geläufiger. Für ſich würde es ſehr ſchwer ſeyn, ſich durch ein Wort einen Gedanken zu merken, aber die Gewohnheit zu ſprechen macht uns dieſe Verbindungsart zu einer der geläufigſten von allen. Oder nach dem Grundgeſetze der Einheit der Handlung müßte der Einfluß des Intereſſe, das wir an einer Vorſtellung nehmen, ſehr ſchwach ſeyn, um dieſe Vorſtellung zu verſtärken. Durch die Uebung von Jugend auf gelangen wir aber da-

hin, daß meiſtentheils die beſondere Lebhaftigkeit einer Vorſtellung mit von unſrer willkührlichen Aufmerkſamkeit auf dieſelbe abhängt.

e) Von der produktiven Einbildungskraft.

§. 37.

Für die Geſchichte unſrer Erkenntniſſe iſt die Eintheilung alles unſers Wiſſens ſeinem Urſprunge nach in hiſtoriſches durch Erfahrung, mathematiſches durch reine Anſchauung und philoſophiſches durch Begriffe ſehr wichtig. Hier gehört das erſtere ſeinem Urſprunge nach der Sinnesanſchauung, das andere der produktiven Einbildungskraft, das dritte, (wenn man die Worte nicht mißverſteht) der Reflexion. Die produktive Einbildungskraft hat ein eignes Gebiet mit ſcharfgezeichneten Gränzen in unſerm Wiſſen, es iſt das Gebiet der reinen Mathematik nach ihrem ganzen Umfange, oder das Gebiet der anſchaulichen Verbindung. Ihr Gebiet liegt zwiſchen dem Sinne und dem Verſtande mitten inne, dadurch und durch die vielen Mißverſtändniſſe ihrer producirenden Thätigkeit in der Spekulation wird uns die genauere Unterſuchung dieſes Vermögens vorzüglich nothwendig.

Wir fanden gleich bey der Betrachtung der äußern Sinnesanſchauungen eine gewiſſe vereinigende Anſchauung, durch die wir eigentlich erſt die Vorſtellung der Dinge außer uns erhalten, welche nicht in der Empfindung enthalten iſt, ſondern allen Empfindungsweiſen zugleich zu Grunde liegt, und macht, daß wir durch die eine und andre denſelben Gegenſtand erkennen. Durch dieſe vereinigende Anſchauung wird uns nämlich die Erkenntniß der Körper als Materie im Raume und in der Zeit. Wenn wir das ein-

zelne Haus, den einzelnen Baum oder was ſonſt erkennen, ſo beziehen wir uns immer auf dieſe verbindende Anſchauung, in der wir den nämlichen Gegenſtand feſthalten, die Empfindung, durch die er uns erſcheint, mag nun dem Ohr, dem Auge oder der Betaſtung gehören. Wir ſahen ferner, daß die einzelne Empfindung mich den Gegenſtand nur erkennen läßt nach dem, was er für mich den anſchauenden Geiſt iſt, jene vereinigende Anſchauung hingegen zeigt ihn uns ſo, wie die Gegenſtände außer uns in ihrem Verhältniſſe gegen einander ſind.

Bey der Betrachtung des innern Sinnes fanden wir weiter, daß die innere Empfindung nur ein zu Grunde liegendes Selbſtbewußtſeyn zur Anſchauung eigner Thätigkeiten beſtimmt; die vereinigende Anſchauung zeigt ſich hier nur in dem zur innern Anſchauung hinzukommenden Verhältniß zur Zeit.

Alle einzelnen Sinnesanſchauungen enthalten alſo ein unmittelbar gegebenes mannichfaltiges, welches in Raum und Zeit als verbunden angeſchaut wird. Jene zur Empfindung erſt hinzukommende vereinigende Anſchauung enthält dagegen eine anſchauliche Verbindung, anſchauliche ſynthetiſche Einheit der Dinge in Raum und Zeit. So iſt ſie das Eigenthum der produktiven Einbildungskraft.

Es kommen in der vollſtändigen Anſchauung als ſinnlicher Erkenntniß immer drey Bedingungen zuſammen, erſtlich die Empfindung, zweytens Beziehung der Anſchauung in der Empfindung auf die Vorſtellungen von Raum und Zeit, (wozu beym innern Sinn noch die Beziehung auf das Selbſtbewußtſeyn kommt) und drittens Verbindung oder ſynthetiſche Einheit des in der Anſchauung gegebenen mannichfaltigen vermittelſt der Beziehung deſſelben auf die Vorſtellungen von Raum und Zeit. Dieſe Konſtruktion der

Gegenſtände in den Raum und in die Zeit giebt die anſchauliche Vorſtellung von Dauer, Größe, Geſtalt, Lage, Entfernung, das heißt, die Vorſtellung der figurlichen ſynthetiſchen Einheit der Gegenſtände, oder des mathematiſchen in unſrer Erkenntniß.

Was wir alſo hier näher zu betrachten haben, ſind erſtens die Vorſtellungen von Raum und Zeit ſelbſt, und dann die Konſtruktion der Gegenſtände in den Raum und die Zeit oder die figurliche ſynthetiſche Einheit.

§. 38.

Abſtrahiren wir von allen einzelnen Verſchiedenheiten des mannichfaltigen in der Anſchauung, ſo bleibt uns in den Vorſtellungen von Raum und Zeit für ſich, ſo wie erſterer der Geometrie zu Grunde liegt, nichts übrig als die Vorſtellung eines gleichartigen mannichfaltigen in durchgängiger Verbindung. Die Anſchauungen werden in der Empfindung vereinzelt gegeben, aber jeder liegt die Vorſtellung von Raum und Zeit zu Grunde, und dadurch kommt erſt Einheit und Verbindung in daſſelbe. Dieſe Vorſtellungen ſind mancherley Unterſuchungen mit vielem Streite unterworfen worden, wir müſſen in ihrer Beſchreibung größtentheils Kant in der Kritik der reinen Vernunft folgen.

1) Beyde Vorſtellungen von Raum und Zeit werden unwillkührlich bey allen unſern Anſchauungen mit vorgeſtellt, ſo daß wir, indem wir ſie immer bey unſern anſchaulichen Vorſtellungen mit finden, nicht einmal von ihnen abſtrahiren können. Wenn wir uns ein Ding denken wollen, das nirgend wo iſt, alſo ein Daſeyn unabhängig von der Vorſtellung des Raumes, ſo bleibt uns dafür eine bloße Idee übrig, wir können die Vorſtellung gar nicht an=

ſchaulich machen, eben ſo wenig können wir uns irgend eine anſchauliche Vorſtellung von einem Daſeyn machen, welches unabhängig von der Zeit iſt. Wir können uns alle Dinge vor unſrer Vorſtellung aus Raum und Zeit hinaus denken, aber Raum und Zeit ſelbſt weg zu denken ſind wir nicht im Stande, unſer Anſchauungsvermögen iſt durchaus an dieſe Vorſtellungen gebunden.

2) Die Vorſtellungen von Raum und Zeit ſind ſelbſt Anſchauungen und keine allgemeinen Begriffe, denn ihr Gegenſtand iſt ein einzelner und unmittelbar in der Vorſtellung derſelben gegeben. Es gibt nur einen Raum und nur eine Zeit. Räume und Zeiten ſind nur Theile dieſes einen Raumes und dieſer einen Zeit. Wir ſtellen zwar mannigfaltige Vorſtellungen in ihnen, aber niemals durch ſie als Merkmahle vor. Den Raum ſchauen wir äußerlich ſelbſt an, die Zeit können wir zwar unmittelbar nicht ſelbſt anſchauen, indem wir nur in ihr überhaupt uns unſrer Vorſtellungen bewußt werden, und ſie nicht gegenwärtig ſeyn kann, da ſie eine ſtetige Folge der Gegenwart ſelbſt enthält; aber wir können alle ihre Verhältniſſe bildlich im Raume durch die Bewegung in einer geraden Linie anſchauen.

3) Wir werden uns der abgeſonderten Anſchauung von Zeit und Raum nur bewußt durch Abſtraktion von allem einzelnen mannigfaltigen in der Sinnesanſchauung. Sie bleiben aber alsdann nicht als allgemeine Begriffe, ſondern als urſprüngliche, nothwendige, anſchauliche Beſtimmungen übrig, welche weit über das gegebene der einzelnen Anſchauungen, von denen wir abſtrahiren, hinaus gehen. Denn ihre Vorſtellung in abstracto erweitert ſich in der Vorſtellung einer unbegränzten Vergangenheit oder Zukunft und in der Vorſtellung einer unendlichen Weite bis zur Vor-

ſtellung eines gegebenen Unendlichen. Den Raum ſtellen wir uns unmittelbar als eine gegebene unendliche Größe vor, die Vorſtellung deſſelben kann alſo nicht durch die einzelne Sinnesanſchauung, welche jederzeit endlich iſt, gegeben ſeyn. Die Unendlichkeit der Zeit bedeutet zwar nur, daß alle beſtimmte Größe in der Zeit nur durch Einſchränkung einer einigen zu Grunde liegenden Zeit möglich ſey; aber doch muß auch hier die zu Grunde liegende Zeit unbegränzt ſeyn, ihre Vorſtellung iſt alſo eben ſo wenig durch die einzelne Sinnesanſchauung gegeben; ſondern beyde Vorſtellungen müſſen im Gemüthe ſchon urſprünglich aller Sinnesanſchauung zu Grunde liegen. Für dieſe Vorſtellungen gibt es zwey widerſtreitende Anſichten in unſrer Erkenntniß, eine mathematiſche der unmittelbaren Anſchauung und eine philoſophiſche der Reflexion über ihre Möglichkeit. In der unmittelbaren mathematiſchen Vorſtellung ſind dieſe Anſchauungen die evidenteſten von allen unſern Erkenntniſſen. Hier kommt zu ihrer Unendlichkeit auch noch die Stetigkeit aller ihrer Theile hinzu, nach welcher kein Theil in ihnen der letzte iſt, jede Dauer und jede Länge ins unendliche theilbar iſt, und dieſe Eigenſchaften liegen uns da gleichſam klar vor Augen. Sobald wir aber darüber zu reflektiren anfangen, ſo ſcheint uns in dieſer Unendlichkeit, Stetigkeit und formellen Leerheit ein Widerſpruch zu liegen. Raum und Zeit in abstracto ſtellen gleichſam einen einzelnen Gegenſtand in der Anſchauung dar, ohne etwas exiſtirendes zu enthalten. Dies rührt aber daher, weil das exiſtirende ſelbſt jederzeit nur in der einzelnen Sinnesanſchauung gegeben wird, Raum und Zeit in abstracto vorgeſtellt alſo nur eine leere Form der Verbindung des in der Anſchauung gegebenen exiſtirenden enthalten können. Das heißt, die Vorſtellungen von Raum und Zeit ſind urſprüngliche und

nothwendige Formen der Sinnlichkeit ſelbſt, welche innerhalb unſrer Erfahrung der Vernunft als ihr immer zukommende Vorſtellungen zugeſchrieben werden müſſen. Wir haben es aber hier überhaupt nur mit der evidenten mathematiſchen Anſicht dieſer Anſchauungen, mit einer bloßen Beſchreibung derſelben zu thun, ſo wie ſie in unſerm Gedankenlauf vorkommen, die philoſophiſchen Schwierigkeiten können erſt ſpäter erörtert werden.

4) Die Vorſtellungen von Raum und Zeit kommen in den meiſten Beſtimmungen mit einander überein. Sie enthalten beyde die Anſchauung eines mannigfaltigen gleichartigen in nothwendiger Verbindung. Ihr Gebrauch in der Erfahrung iſt daher, daß durch ſie die figürliche ſynthetiſche Einheit alles gegebenen mannigfaltigen möglich wird. Die Art der Verbindung des mannigfaltigen iſt in beyden Vorſtellungen ganz die nämliche, ſie unterſcheiden ſich einzig in der Art des mannigfaltigen. Deswegen können wir uns auch alle Verhältniſſe der Zeit im Bilde einer geraden Linie vorſtellen.

In Rückſicht deſſen aber, was hier verbunden wird, enthält die Zeit als Form der Sinnlichkeit überhaupt eine anſchauliche Verbindung der Exiſtenz der Dinge, ſie enthält die Möglichkeit der Veränderung oder vom Seyn und Nicht-ſeyn deſſelben Dinges, indem dies beydes nach einander ſtatt finden kann; aber ſie enthält nicht unmittelbar eine Verbindung mannigfaltiger Gegenſtände, eine ſolche wird uns nur durch das neben einander im Raume anſchaulich. Beyde haben ein Mannigfaltiges Auſſer einander in Verbindung, dies iſt bey der Zeit das nach einander der Exiſtenz, beym Raume das neben einander der Gegenſtände auſſer uns. Anſtatt des Raumes iſt für den innern Sinn das reine Selbſtbewußtſeyn die Form

der Vorſtellung ſeines Gegenſtandes, welche aber keine Anſchauung iſt. Die gebräuchliche Benennung, die Zeit iſt die Form des innern, der Raum des äuſſern Sinnes, iſt nicht richtig; die Zeit bezieht ſich ganz gleichmäßig auf den Sinn überhaupt, und dem Raume entſpricht für das Innere nur das Selbſtbewußtſeyn mit ſeiner Vereinigung aller innern Veränderungen im einen Ich.

§. 39.

Auf dieſe Weiſe liegen die Vorſtellungen von Raum und Zeit als Formen einer anſchaulichen Verbindung allen unſern Sinnesanſchauungen zu Grunde. Ueber ſie muß nun noch eine eigne Selbſtthätigkeit der Einbildungskraft hinzukommen, um die einzelnen Sinnesanſchauungen durch die figürliche Syntheſis der mathematiſchen Anſchauung hierin zu konſtruiren. Um die Organiſation dieſes Vermögens verſtehen zu lernen, müſſen wir erſtlich aus der bisherigen Beſchreibung der Vorſtellungen von Raum und Zeit den Satz noch einmal heraus heben: Die Anſchauungen von Raum und Zeit entſpringen nicht durch die Empfindung und ihre Sinnesanſchauung im Gemüthe, ſondern aus einer Grundbeſtimmung des Gemüths, welche nicht erſt durch die Empfindung gegeben wird, und die Anſchauung derſelben unterſcheidet ſich als reine Anſchauung von aller Sinnesanſchauung. Zweytens müſſen wir dieſem Geſetz das andere an die Seite ſtellen: Die Dinge werden uns in der Sinnesanſchauung, ſo wie uns die Verhältniſſe unmittelbar zum Bewußtſeyn kommen, nicht als in Zeit und Raum konſtruirt, ſondern nur unter den Bedingungen einer je-

derzeit möglichen Konſtruktion derſelben in Zeit und Raum gegeben, die Konſtruktion ſelbſt thut die Einbildungskraft erſt in den Vorſtellungen der figürlichen Verbindung oft ſogar willkührlich hinzu.

Das erſte Geſetz wird eben ſo bewieſen, wie wir die Urſprünglichkeit des reinen Selbſtbewußtſeyns gezeigt haben. Die Vorſtellungen von Raum und Zeit können nicht zugleich mit der Empfindung dem Gemüthe gegeben werden, obgleich ſie erſt bey Gelegenheit der Empfindung zum Bewußtſeyn kommen, denn ſie beziehen ſich erſtlich auf jede in der Empfindung gegebene Anſchauung und dann auf das Ganze aller dieſer Anſchauungen, ſo daß ſie die zerſtreuten einzelnen Gegenſtände derſelben als Gegenſtände einer Welt mit einander verbinden. Außerdem können wir hier aber noch den neuen Grund hinzuthun, daß die Vorſtellungen von Raum und Zeit in ihrer Unendlichkeit, Stetigkeit und Nothwendigkeit weit über das in aller Sinnesanſchauung gegebene hinaus gehen, ſie müſſen alſo aus einer urſprünglichen Beſchaffenheit des Gemüthes entſpringen, und durchaus unabhängig von allem einzelnen der Empfindung ſtatt finden. Jede Sinnesanſchauung iſt nur auf den Augenblick ihrer Gegenwart beſchränkt, durch ſie erkennen wir nur Thatſache und das unmittelbar wirkliche. Dagegen iſt die Anſchauung von Raum und Zeit eine reine Anſchauung, welche viel weiter geht. Die Schärfe der mathematiſchen Zeichnung, Punkt, Linie und Fläche des Geometers, die Stetigkeit und Unendlichkeit des Raumes und der Zeit ſind gar keine Gegenſtände der Beobachtung, der Erfahrung, der Sinnesanſchauung, ſie können ſich nur vor einer ganz andern, der reinen Anſchauungsweiſe zeigen. Die Gewißheit, mit der wir rückwärts in die Vergangenheit, vorwärts in

die kommende Zukunft ſchauen, die Gewißheit, mit der wir hinter jeder Gränze von der Erweiterung des Raumes über ſie hinaus überzeugt ſind, kann gar nicht der Sinnesanſchauung gehören, denn in der liegt nichts davon, ſie kommt einzig der reinen Anſchauung der produktiven Einbildungskraft zu, welche nicht nur auf das einzelne wirkliche beſchränkt iſt, ſondern ſich in jeder Lehre der reinen Mathematik zur Anſchaulichkeit allgemeiner Geſetze erweitert. Eben mit dieſer reinen Anſchauung legt ſich die Einbildungskraft der Mathematik zu Grunde, und beſtimmt dadurch die Eigenthümlichkeit des mathematiſchen Wiſſens, welche wir die Konſtruktion ihrer Begriffe nennen. Die Nachweiſung im einzelnen Beyſpiel läßt uns hier die Möglichkeit des Begriffes im allgemeinen, und die Nothwendigkeit eines allgemeinen Geſetzes erkennen. Durch die Betrachtung des einzelnen Zahlenbeyſpiels überzeuge ich mich von der Nothwendigkeit eines allgemeinen Geſetzes der Rechnung, durch die Betrachtung der einzelnen Figur an der Tafel von der Nothwendigkeit allgemeiner Geſetze der Zeichnung.

Das zweyte Geſetz war: Wenn gleich Raum und Zeit als allgemeine Geſetze jeder Sinnesanſchauung zu Grunde liegen, ſo wird doch vor der innern Wahrnehmung die Konſtruktion der Gegenſtände einer Sinnesanſchauung nicht mit der Empfindung zugleich gegeben, ſondern ſie kommt erſt durch Einbildungskraft hinzu. Hier iſt es freylich einleuchtend, daß wir in abstracto mit den Vorſtellungen von Figur und Dauer, ſo wie die Mathematik ſie braucht, ganz willkührlich umgehen können, indem wir uns nach Belieben geometriſche Zeichnungen entwerfen, aber in der wirklichen Anwendung auf die Dinge außer uns ſcheint dieſe Vorſtellung gewöhnlich dem Sinne und nicht einer eignen Einbildungskraft zu gehören. In der That ſind aber alle

unſre Vorſtellungen von Geſtalt, Größe und Entfernung, kurz alle Vorſtellungen der figurlichen Verbindung nichts als eine lebendige Geometrie, welche wir ohne darauf zu achten beſtändig im Leben mit Selbſtthätigkeit anwenden. (Dieſes Vermögen der beſtändig im Leben angewandten Mathematik iſt es eigentlich, was nach der ſogenannten Peſtalozziſchen Erziehungsmethode in den Schülern mit gutem Erfolg regelmäßiger ausgebildet wird, als es bisher üblich war, wodurch Augenmaaß, jedes Urtheil über anſchauliche Größe und Figur, Zeichnung und Rechnung ſo ſehr geſchärft und ſicher gemacht wird.) Dieſe eigene Thätigkeit der Einbildungskraft wird durch folgendes deutlicher werden.

Würden mit dem mannichfaltigen, welches bey der Empfindung in der Anſchauung vorgeſtellt wird, zugleich die Verbindungen dieſes mannichfaltigen in Raum und Zeit vor dem Bewußtſeyn gegeben, ſo würden die Gegenſtände in der Sinnesanſchauung auch ſogleich ſchon als in Raum und Zeit konſtruirt enthalten ſeyn, und nicht nur unter der Bedingung einer möglichen Konſtruktion oder Zuſammenordnung deſſelben ſtehen, welche wir hinterher erſt hinein tragen müſſen. In jeder Wahrnehmung eines Gegenſtandes müßte dieſer in Rückſicht der zur figurlichen Verbindung in Raum und Zeit gehörigen Prädikate beſtimmt ſeyn. Geſtalt, Entfernung und alle Verhältniſſe der Lage eines Dinges im Raume müßten ſchon aus jeder einzelnen Wahrnehmung ſich abnehmen laſſen. Eben ſo auch für die Zeitbeſtimmung. Dies iſt aber nicht der Fall, ſondern dieſe Beſtimmungen können wir erſt aus der Vergleichung mehrerer Wahrnehmungen durch Reflexion erhalten. Es findet ein Unterſchied zwiſchen der Apprehenſion als dem erſten Auffaſſen der Anſchauung und dem Anerkennen des Gegen-

ſtandes in ihr ſtatt. Dies können wir uns in ſolchen Fällen deutlich machen, wo die Sinnesanſchauung nicht zulangt, um die mathematiſche Anſchauung des Gegenſtandes vollſtändig zu machen, oder wo unſer willkührliches Urtheil zwiſchen die Sinnesanſchauung und die wirkliche figurliche Verbindung der Einbildungskraft tritt.

Bey der Zeitbeſtimmung iſt es überhaupt einleuchtend, daß der Sinn ſie nicht mit giebt, ſondern daß ſie erſt Urtheil fordert, indem wir, ohne die Uhr in der Hand zu haben oder nach der Sonne zu ſehen, kaum um die Dauer einer Viertelſtunde beſtimmt wiſſen. Bey der Konſtruktion im Raume meinen wir wohl gewöhnlich Größe, Lage und Entfernung ungefähr mit zu ſehen, in vielen Fällen aber läßt ſich die Anſchauung doch nicht vollenden, oder wir irren uns gar, und können daraus finden, daß die Vorſtellung doch von unſrer Selbſtthätigkeit und von unſerm Urtheil abhängt. Im Raume können wir uns die mannichfaltigen Verhältniſſe mannichfaltiger Gegenſtände nach zwey Dimenſionen oder an einer Fläche vorſtellen, die dritte Dimenſion iſt die Dimenſion der Entfernung von mir, was ich alſo von einem Standpunkte anſehe, und ohne ſich kreuzende Bewegung, wogegen ich nicht in Bewegung bin, das iſt mir nur hinlänglich zur Konſtruktion in zwey Dimenſionen und nicht nach Länge, Breite und Dicke gegeben. Daher z. B. die Möglichkeit eines Gemähldes, welches mir auf einer Fläche eine ganze Gegend darſtellt, ſo wie ich ſie von einem Standpunkt aus ſehe. Eben ſo unſre Vorſtellung vom geſtirnten Himmel, da wir unſre Bewegung in Rückſicht der Sterne nicht wahrnehmen, ſo ſetzen wir nur Lichtpunkte geſtreut auf die Fläche einer hohlen Halbkugel, würde hingegen hier die Konſtruktion im Raume durch den Sinn mit gegeben, ſo müßten wir die Sterne

als Weltkörper, und alle Verhältniſſe des Weltgebäudes mit einem Blicke anſchauen.

Noch deutlicher wird die Sache dadurch, daß wir in dieſen Vorſtellungen dem Irrthum unterworfen ſind, dadurch, daß optiſcher Betrug oder überhaupt ſogenannte Sinnentäuſchung ſtatt finden kann. Die beyden Sinne, vermittelſt welcher wir zur mathematiſchen Anſchauung gelangen, ſind vorzüglich die Betaſtung und das Geſicht. Von beyden giebt es mehrere bekannte Fälle der Täuſchung. Für die Betaſtung iſt das bekannteſte, wenn man eine kleine Kugel zwiſchen zwey über einander geſchlagene Finger faßt, und auf einer harten Unterlage hin und her rollt. Blickt man weg, ſo meint man zwey Kugeln zu fühlen, zwiſchen denen man durchgreift, und das deshalb, weil jeder Finger nur eine halbe Kugel fühlt, wir aber dieſe durch die Einbildungskraft wegen der ungewöhnlichen Lage der Finger nicht zuſammen, ſondern auseinander konſtruiren, und ſo aus jeder Hälfte eine eigne Kugel entwerfen, anſtatt ſie zu einer zu vereinigen. Für das Auge ſind viele Fälle bekannt. Wir ſehen oft einen Gegenſtand aus der Ferne für etwas anders an, als was wir nachher finden, wir irren uns in Rückſicht ſeiner Größe und Entfernung. Ein andermal ſehen wir ein Gemählde für ein Basrelief an, ja bey einem grau auf grau gut ſchattirten Gemählde können wir beſtimmt die Diſtanz nehmen, in welcher unſer Urtheil noch unbeſtimmt bleibt, ob wir etwas wirklich erhöhtes oder etwas gemahltes ſehen. Aehnlich iſt der Fall mit geometriſchen Figuren von Körpern, die wir durch Gewohnheit auf den erſten Anblick nicht als flache Zeichnung, ſondern gleich als Körper willkührlich anſchauen, und wo wir uns Gewalt anthun müſſen, ſie als bloße Ebene zu betrachten. Noch bekannter ſind die größere Erſcheinung des Mondes

am Horizont als hoch am Himmel, und das größer ſcheinen der Gegenſtände in Nebel und Dämmerung. Endlich das Auffallendſte von allem iſt, daß wir eigentlich eine doppelte etwas verſchiedene Anſchauung der Dinge durch die Augen erhalten, indem das eine Auge anders ſieht als das andere, wir vereinigen dies aber gewöhnlich auf der Stelle nur zu einer mathematiſchen Anſchauung. (In der Phyſiologie wird bey der Betrachtung der Korrelation des Auges mit der ihm entſprechenden Empfindung und Sinnesanſchauung gewöhnlich gefragt: Wie kommt es, daß wir die Gegenſtände aufrecht ſehen, da doch das Bild auf der Netzhaut umgekehrt liegt? und wie kommt es, daß wir mit zwey Augen nur ein Bild ſehen? Die richtige Antwort auf erſteres iſt, jene umgekehrte Lage findet nur für die Vergleichung des Bildes im Auge mit den Gegenſtänden draußen ſtatt; wir ſehen aber nicht durch dieſe Vergleichung, ſondern nur durch das Bild für ſich, in dieſem ſind alle gegenſeitigen Verhältniſſe richtig, die genannte Schwierigkeit findet alſo gar nicht ſtatt. In Rückſicht des zweyten aber wird jetzt von vielen Phyſiologen das Faktum ſelbſt abgeſtritten, ſie behaupten, wir bekämen im gewöhnlichen Zuſtand der Augen nicht zwey, ſondern nur eine Empfindung. Nur wenn der geſunde ſchielt oder der ſchielende die Axen parallel richtet, bekomme er zwey Empfindungen, dann ſehe er aber auch doppelt. Die Erklärung wird ſo gegeben. Die Sinnesanſchauung entſpricht nicht unmittelbar der Reizung der Netzhaut, ſondern dem in das Gehirn fortgepflanzten Eindruck auf den Sehehügel. Jedem Sehehügel entſpreche die eine Hälfte des Geſichtsfeldes, und bey Thieren, deren beyder Augen einen gemeinſchaftlichen Theil des Geſichtsfeldes haben, vorzüglich alſo beym Menſchen diene die Kommiſſur der Sehenerven dazu, um dieſe Ver-

doppelung in den Sehehügeln auszugleichen. Zum Belege führt man die Beobachtung an, daß die Hemiopie, (eine Krankheit, in der der Kranke jeden Gegenſtand, den er anſieht, nur halb ſehen kann) von Lähmung oder Verhärtung des einen Sehehügels herrühre. Dieſe Beobachtung ſtimmt aber nicht mit der verſuchten Erklärung. Nach letzterer müßte es im genannten Falle dem Kranken vorkommen, als könne er nur ein Auge brauchen, und nicht ſo, wie es wirklich geſchieht. Nicht das Geſichtsfeld überhaupt, ſondern das halbe Geſichtsfeld jedes einzelnen Auges für ſich iſt verdunkelt. Auch giebt es andere Verſuche, die genau entſcheiden, daß ſich die Reizungen beyder Augen für den gemeinſchaftlichen Theil des Geſichtsfeldes nicht früher vereinigen, als ſie der Empfindung entſprechen, z. B. ſonſt müßte man, wenn man das eine Auge ganz mit einem durchſcheinenden blauen, das andere mit einem durchſcheinenden gelben Glaſe bedeckt, am einen Ende gelb, in der Mitte grün, am andern Ende blau ſehen, was aber nicht geſchieht, ſondern beyde Scheiben des blau und gelb liegen ſcharf begränzt neben einander. Eben ſo, wenn man gegen das Licht gekehrt die Augen zumacht, eins ſo bedeckt, daß man ſchwarz ſieht, das andere aber das roth des durchſcheinenden Augenliedes ſehen läßt, ſo liegen wieder beyde Scheiben ohne Vermiſchung neben einander. Der Sinn giebt uns alſo allerdings für jedes Auge ein eignes Bild, und die Vereinigung macht ſich nur die Einbildungskraft.)

Unſer Satz würde überhaupt weit einleuchtender ſeyn, wenn wir nicht durch Gewohnheit lernten die Konſtruktion des gegebenen mannichfaltigen weit eher zu Stande zu bringen, als ſie durch das im einzelnen Falle unmittelbar gegebene wirklich beſtimmt iſt. So zeichnen wir uns z. B.

beym erſten Anblick aus dem unbeſtimmteſten Farbenſpiel Häuſer, Berge, Wälder, Flüſſe, eine ganze Gegend — wo wir, wenn der Stoff uns unbekannt wäre, aus demſelben gar nichts zu erkennen vermöchten.

Dies wird denn auch die Urſach alles optiſchen Betrugs und aller Täuſchungen durch den Sinn, indem wir in unſre Anſchauung beym erſten Auffaſſen weit mehr legen, als in dem, deſſen wir uns wirklich bewußt ſind, noch liegt. Z. B. die Größe des Mondes iſt in der bloßen Anſchauung deſſelben beym Aufgang gar nicht beſtimmt, ich ſehe ihn nur unter einem gewiſſen Sehewinkel, durch welchen ſich ſeine Größe erſt beſtimmen läßt, wenn die Entfernung bekannt wäre. Allein ich habe mir angewöhnt, beym Anblick eines Gegenſtandes mir gleich auch eine gewiſſe anſchauliche Vorſtellung von ſeiner Größe und Entfernung nach einer ungefähren Schätzung zu entwerfen — in der findet denn auch Irrthum ſtatt.

§. 40.

Mit alle dieſem wird es denn alſo deutlich ſeyn, daß unſre Vorſtellung der figurlichen ſynthetiſchen Einheit großentheils von der willkührlichen Reflexion abhängt, und nicht in der Empfindung mit gegeben wird. Nun müſſen wir aber auch die Sache wieder gerade umkehren, und von der andern Seite zeigen, daß dieſe Vorſtellungen der produktiven Einbildungskraft doch unmöglich von der willkührlichen Reflexion abhängen können, denn nur dadurch kann der Widerſpruch einer gewiſſen idealiſtiſchen falſchen Vorſtellung gehoben werden. Wären dieſe Vorſtellungen durch unſre Willkühr beſtimmt, ſo könnten ſie uns nicht Anſchauungen einer Welt außer uns geben, ſondern nur Vorſtellungen einer von uns ſelbſt gemachten, erdichteten Ord-

nung der Dinge. Die ſo eben nachgewieſene Selbſtthätigkeit der produktiven Einbildungskraft hat viele Philoſophen eben auf einen ſolchen widerſinnigen Idealismus hingetrieben, der zu gar keiner Wahrheit mehr gelangen könnte.

Dieſe unſre beyden Auseinanderſetzungen müſſen die Theorie der produktiven Einbildungskraft nach entgegengeſetzten Seiten gegen einſeitigen Empirismus und gegen einſeitigen Rationalismus rechtfertigen. Die empiriſche Philoſophie fand in dieſen mathematiſchen Anſchauungen den erſten und augenſcheinlichſten Widerſpruch gegen ihren Grundſatz, daß alles unſer Vorſtellen nur Modifikation des Empfindens ſey. Man findet bey ihr, vorzüglich bey Condillac, viele Verſuche, dieſe Schwierigkeiten zu überwinden, und die Vorſtellungen von Raum und Zeit ſelbſt nur aus den Verhältniſſen der Empfindungen zu erklären, dieſe alle werden aber nicht gegen eine deutliche Unterſcheidung unſrer reinen Anſchauungsweiſe, z. B. bey geometriſchen Konſtruktionen von der empiriſchen in der Empfindung aufkommen, denn wir können uns doch nicht durch Gewohnheit aus Empfindungen die nothwendigen Ueberzeugungen von Dingen bilden, die durch Empfindung gar nicht wahrgenommen werden, wie z. B. die Geſetze über ſcharfe Zeichnungen von Linien und Winkeln ohne allen Fehler. Auf der andern Seite misbraucht wieder der Rationalismus die Unabhängigkeit dieſer Vorſtellungsart von der Empfindung, und die willkührliche Thätigkeit dieſer Einbildungskraft für ſeine einſeitigen Anſichten. So will z. B. Schelling alle Wahrheit dieſer Erkenntnißweiſe ableugnen, und ſtellt ſie als ein bloß imaginirtes Spiel unſrer Vorſtellungen vor, von dem ſich der Philoſoph zu befreyen habe. Dagegen müſſen wir wieder die unmittelbare Nothwendigkeit der Mathematik in Schutz nehmen. Wie ſollen

wir aber den Widerſpruch dieſer zwey Behauptungen der Willkührlichkeit und des unwillkührlichen dieſer Vorſtellungen aufheben?

Man nennt dieſes Vermögen wegen ſeiner Selbſtthätigkeit wohl gar ſchaffende Einbildungskraft, aber ſo mächtig iſt ſie nicht. Niemand kann vor Irrthum und Fehler ſo ſicher ſeyn, als wer zu ſchaffen vermag, denn der gibt ſeinen Geſchöpfen die Regel des Daſeyns ja ſelbſt, wer will ihn alſo des Fehlers zeihen. Wir aber fehlen mit unſrer produktiven Einbildungskraft oft genug, wie der optiſche Betrug ausweiſt, oder ein andermal iſt die Erkenntniß nicht hinlänglich beſtimmt, um die Konſtruktion zu vollenden, wir mußten uns mit einer halben Konſtruktion z. B. bey der Zeichnung der Sterne an das Himmelsgewölbe behelfen. Dieſe Einbildungskraft iſt alſo weit entfernt eine ſchaffende Kraft zu ſeyn, ihr wahres Weſen läßt ſich aber eben aus dem zuletzt bemerkten deutlich machen. Wenn die willkührliche Thätigkeit bey der Konſtruktion der figürlichen Verbindung des Irrthums und der Unvollſtändigkeit geziehen werden kann, ſo kommt es hier auf zwey verſchiedene Regeln an, nach denen unſre Vorſtellungen erfolgen. Nach der einen Regel verſucht unſre Einbildungskraft mit oft willkührlicher Thätigkeit ſich eine Vorſtellung von der Konſtruktion der Dinge in Raum und Zeit zu machen, dabey erkennt ſie aber noch ein anderes Geſetz der Wahrheit an, nach welchem dieſe Konſtruktion eigentlich zu machen ſey, welches ſie aber zuweilen nicht vollſtändig zu erreichen vermag, in Rückſicht deſſen ſie zuweilen gar fehlt.

Wohin gehören nun dieſe beyden Regeln? Wir werden ihr Verhältniß verſtehen, wenn wir auf das Geſetz des innern Sinnes Rückſicht nehmen: Das Vorhandenſeyn der Thätigkeiten im Gemüthe iſt mit dem Bewußtſeyn derſelben

nicht einerley, es muß erſt noch ein eignes Verhältniß zum Vermögen der Selbſterkenntniß hinzukommen, damit wir das wirklich in uns finden, was ſonſt nur dunkel in uns iſt. Dieſes Vermögen der Selbſterkenntniß iſt ſeiner Grundlage nach innerer Sinn, wird aber durch den Einfluß des Willens in der Reflexion zur vollſtändigen Selbſtbeobachtung ausgebildet. Eben ſo, wie wir bey der Aſſociation der Vorſtellungen von dem, was ſich unmittelbar vor dem innern Sinne zeigte, zu dem tiefer liegenden Geſetz der reproduktiven Einbildungskraft übergehen müſſen, ſo müſſen wir nun auch hier bey der produktiven Einbildungskraft unterſcheiden, was dem innern Wiederbeobachtungsvermögen und was der zu Grunde liegenden beobachteten Erkenntniß gehört. Die Schwierigkeit iſt aber hier, daß wir die Selbſtbeobachtung gerade auf ihrem Uebergang vom innern Sinne zur Reflexion treffen. Der Ausdruck produktive Einbildungskraft iſt dem gemäß zweydeutig. Wir können darunter verſtehen das Vermögen mathematiſche Anſchauungen von Raum und Zeit und der figürlichen Verbindung der Dinge in ihnen, zu haben, oder auch bloß das Vermögen dieſer mathematiſchen Anſchauungen, ſo wie ſie in der Vernunft liegen, uns nur wieder bewußt zu werden, ſie in uns wahrnehmen zu können. Nach der erſten Bedeutung als unmittelbares Vermögen der mathematiſchen Anſchauung iſt ſie eine urſprüngliche Selbſtthätigkeit der Erkenntnißkraft, das Vermögen der anſchaulichen Einheit und Verbindung ſelbſt, wodurch wir die reinen Anſchauungen des Raumes und der Zeit beſitzen, und in welchem auch das Geſetz aller figürlichen Verbindung enthalten iſt. Die Theorie dieſes Vermögens können wir erſt ſpäter in der Theorie der Einheit und Verbindung vollenden. Nach der andern Bedeutung hingegen allein kommt ihr die

willkührliche Thätigkeit zu, durch die wir uns der einzelnen figürlichen Verbindungen bewußt werden, indem die Selbſtbeobachtung ſich zum Theil noch des innern Sinnes bedienen kann, oft aber auch der Reflexion bedarf. Das Verhältniß dieſer beyden Vermögen kann durch folgendes noch deutlicher werden. Die wiſſenſchaftliche mathematiſche Erkenntniß iſt die auf Regeln gebrachte Beobachtungskunſt der produktiven Einbildungskraft, durch ſie können wir uns am leichteſten orientiren, wie wir etwas unmittelbar ſchon in der Vernunft gegebenes nur wieder auffinden und beobachten. Für das unmittelbare Vermögen können wir hier ſagen: Wer Gegenſtände nur aus zwey Standpunkten geſehen hat, in deſſen Geiſt iſt (bis auf die Gränze der Mangelhaftigkeit ſeiner Augen) die ganze Konſtruktion derſelben nach Größe, Lage und Entfernung vollſtändig. Dies läßt ſich jedem deutlich machen, der nur ein wenig Geometrie verſteht. Denn von einem Standpunkt zum andern habe ich kommen müſſen, ich kenne alſo ihre Entfernung, und ſie mag ſo klein ſeyn als ſie will, ſo habe ich hier eine bekannte Standlinie, von deren beyden Endpunkten ſich gerade Linien nach jedem Gegenſtand unter einem beſtimmten Winkel anlegen; ich kenne alſo für die Lage jedes Punktes, den ich aus zwey Standpunkten angeſehen habe, zwey Winkel und eine Seite aus einem Triangel, deſſen Spitze jener Punkt iſt, ſeine Entfernung und Lage iſt alſo in meiner unmittelbaren mathematiſchen Anſchauung gegeben. Wir können ſagen: es liegt in unſrer Vernunft, durch zwey Blicke nach dem geſtirnten Himmel die Erkenntniß der Größe, Entfernung und verhältnißmäßigen Lage aller Weltkörper, die ich ſehe, nur die Selbſtbeobachtung der Reflexion iſt hier begränzt, indem ich die Unterſchiede nur bis an eine beſtimmte Gränze zu meſſen vermag. Wer

nur wenigemal durch die guten Inſtrumente eines Herſchel oder Schröter den Himmel beobachtet hätte, der beſäße in der unmittelbaren dunkeln Vorſtellung ſeines Geiſtes dieſelben aſtronomiſchen Kenntniſſe wie jene. Die Ueberlegenheit jener aber läge nur in der Ausbildung ihrer innern ſelbſtbeobachtenden Reflexion.

Auf dieſe Weiſe verſchwindet ganz das widerſinnige, was in den meiſten gewöhnlichen Vorſtellungen von der produktiven Einbildungskraft liegt. Ihre willkührliche Thätigkeit giebt uns keine neuen Erkenntniſſe, ſondern läßt uns nur ſolche bemerken, welche unmittelbar ſchon in uns liegen. Ihr zu Grunde liegt aber ein unmittelbares Vermögen der mathematiſchen Anſchauung, welches mit einer urſprünglichen Selbſtthätigkeit die Form an unſre Anſchauung giebt, in den Anſchauungen von Raum und Zeit und dem Geſetze der figürlichen Verbindung.

f) Die Einbildungskraft in der Vereinigung ihrer beyden Vermögen.

§. 41.

Die Erſcheinungen in der innern Natur, die wir gewöhnlich der Einbildungskraft zuſchreiben, ſowohl im Denken als im Dichten gehören ihr meiſt in der Vereinigung ihrer beyden Vermögen. Reproduktive und produktive Einbildung ſind aber von ganz verſchiedenem Urſprunge. Die erſte iſt eigentlich das Vermögen des gedächtnißmäßigen Gedankenlaufes, denn ihr gehört die Gedankenaſſociation, und durch dieſe wird eigentlich das ganze unwillkühliche Spiel der Vorſtellungen bewegt. Die produktive Einbildung hingegen giebt einen ganz neuen Antheil zur Erkenntniß in der mathematiſchen Anſchauung hinzu. Wie kommt

es nun, daß dieſe zwey Vermögen, deren Urſprung ſo verſchieden iſt, doch in ſo genaue Vereinigung kommen, und faſt immer in unſerm Innern mit einander ſpielen? Dadurch, daß die reproduktive Einbildungskraft durch das Spiel ihrer Aſſociationen zum Abſtraktionsvermögen, oder zur ſchematiſirenden Einbildungskraft wird. Durch das Spiel der Aſſociationen werden die Vorſtellungen aus ihren erſten Verbindungen herausgeriſſen, es entſteht Trennung in ihnen, wir ſtellen bloße Theile aus gegebenen Erkenntniſſen wieder vor, wir erhalten bloße Vorſtellungen, die nicht ſchon Erkenntniſſe ſind. Die Vernunft iſt unmittelbar immer Erkenntnißkraft, ſie ſtellt das Daſeyn beſtimmter Gegenſtände oder allgemeine Geſetze vor, unter denen dieſes ſteht. Durch die abſtrahirende Aſſociation hingegen werden einzelne Vorſtellungen aus dieſen Erkenntniſſen getrennt, und kommen ſo für ſich zum Bewußtſeyn. Dadurch erhalten wir die freyen Vorſtellungen, welche wir als Bilder in der Dichtung oder als Merkmahle im Denken anwenden können, ohne an die ſtrenge Regel der anſchaulichen Erkenntniß gebunden zu ſeyn. So erhalten wir in den anſchaulichen Einbildungen von Gegenſtänden, ohne ihre Gegenwart, ſolche losgeriſſene Vorſtellungen, welche nicht wie die unmittelbaren Sinnesanſchauungen nur in dieſe beſtimmte Erkenntniſſe des einzelnen Gegenſtandes gehören, ſondern mit denen wir im Denken und Dichten freyer ſpielen können. Die produktive Einbildung legt nun unmittelbar die Formen ihrer figürlichen Verbindung an die Gegenſtände der Sinnesanſchauungen ſelbſt, nachher aber werden ihr auch eben ſo jene Bilder der Einbildung zugeführt, und nun giebt ſie auch dieſen ihre Formen, und vereinigt ſich darin mit der reproduktiven Einbildungskraft in allem Denken und Dichten.

Das Vermögen zu abſtrahiren oder Vorſtellungen zu haben, welche nicht ſchon Erkenntniſſe ſind, gehört der reproduktiven Einbildungskraft, indem alle dieſe Vorſtellungen durch Aſſociation aus dem Erkennen entſpringen, ſeine beſtimmteſte Anwendung aber macht ſich durch den Schematismus der Einbildungskraft, indem es uns die Schemate zu allgemeinen Begriffen liefert. Es giebt gewiſſe anſchauliche Vorſtellungen in uns, welche nicht auf einen beſtimmten Gegenſtand gehen, ſondern eine unbeſtimmte Zeichnung ſchwebend zwiſchen vielen Bildern enthalten, welche der Beſtimmung eines allgemeinen Begriffes entſprechen. Eine ſolche Vorſtellung iſt z. B. die eines Pferdes, eines Tiſches, der Geſchwindigkeit, der Zahl 7 überhaupt, vermöge deren ich denn im einzelnen Falle dieſes beſtimmte Thier als ein Pferd, dieſes beſtimmte Ding als einen Tiſch, dieſe beſtimmte Anzahl gerade als ſieben anerkenne. Dieſe Vorſtellung heißt ein Schema der Einbildungskraft, durch ſie legt ſich die Einbildungskraft vorzüglich dem willkührlich denkenden Verſtande unter, wir werden ſie daher erſt beym logiſchen Gedankenlaufe näher kennen lernen.

Die Vereinigung beyder Vermögen der Einbildungskraft macht ſich alſo dadurch, daß die produktive ihre Formen auch an die Bilder der reproduktiven bringt, wie an Sinnesanſchauungen, dann aber ihre figürlichen Verbindungen auch wieder den Geſetzen der Aſſociation unterworfen ſind, wie alle Vorſtellungen. Dieſes vereinigte Spiel entlehnt den Stoff ſeiner Vorſtellungen vom Sinne, kommt aber auch mit ihm in unſern Innern in Gegenſatz, indem dem Sinne das Anſchauen, ihm das Phantaſiren gehört. Auf der andern Seite wird dies Spiel gleich von der willkürlichen Thätigkeit des Verſtandes in Anſpruch ge-

nommen, und mannigfaltig modificirt, ſo daß ſich hier die verwickeltſten Erſcheinungen der innern Erfahrung zeigen.

Hier vereinigt ſich ſowohl im Denken als im Dichten immer die Aſſociation der reproduktiven mit der Kombination der produktiven Einbildungskraft. Die Aſſociation der Vorſtellungen iſt eins der wichtigſten Momente in unſerm ganzen innern Leben. Dem Grade nach kann Charakter, Verſtand, Geiſt, Einbildungskraft u. ſ. w. in einem Menſchen ſtärker ſeyn als im andern, was aber wirklich der Art nach das Denkſyſtem des einen, von dem des andern unterſcheidet, iſt faſt einzig dieſe Aſſociation. Sie wird durch die ganze Geſchichte unſers innern Lebens, durch kleines bis zum kleinſten eben wie durch das große in jedem Geiſte auf eine andere individuelle Weiſe ausgebildet, und dadurch wird der individuelle Zug der Wünſche und Begierden, der Beurtheilungsweiſe und der Weltanſicht des einzelnen beſtimmt. Ihre Beſtimmtheit und Reinheit macht zum großen Denker, ihre Reinheit, Stärke und Lebendigkeit zum Dichter, und die Uebermacht einzelner Aſſociationen über die willkührliche Thätigkeit des Verſtandes giebt die fixe Idee des Narren. Wer da meint durch die Freyheit der Reflexion die Genialität unſrer Denker und Dichter in eine ganz andere höhere Sphäre zu erheben, der irrt gar ſehr, es iſt daſſelbe Spiel der Aſſociationen, was hier Syſteme der Wiſſenſchaft und ideale Schönheit, dort den gemeinſten Traum hervorgehen läßt, hier und dort beherrſcht der gleiche Mechanismus innerer Naturgeſetze unſern Gedankenlauf, die Freyheit des Verſtandes reißt ſich von dieſem Mechanismus nirgends los, ſie kann nur Aſſociationen lenken und leiten, nie aber unabhängig von ihnen Gedanken oder Dichtung erzeugen. Dieſe Leitung der Aſſociation geſchieht nun vorzüglich durch das Kombinationsvermögen,

das heißt durch die der Willkührlichkeit des Verſtandes unterworfene produktive Einbildungskraft. Das Kombinationsvermögen iſt das allgemeinſte Vermögen der willkührlich beſtimmbaren mathematiſchen Anſchauung, es macht ſeinen Einfluß bey allem Denken und Dichten geltend, und giebt der Mathematik ſelbſt noch allgemeinere Geſetze als die allgemeine Arithmetik. Seine erſten Geſetze ſind die allgemeinſten Geſetze der willkührlichen mathematiſchen Konſtruktion: wir können dasjenige, was uns einmal in der Vorſtellung gegeben iſt, vor der Einbildung ſo vielmal wiederhohlt vorſtellen, als wir wollen; wir können dasjenige, was uns in einer Ordnung gegeben iſt, willkührlich vor der Einbildung in veränderter Ordnung vorſtellen, und eine gegebene Größe in der Anſchauung vor der Einbildung ohne Ende vermehrt und vermindert denken, d. h. den Poſtulaten der reinen Mathematik willkührlich nachkommen; denn die Arithmetik fordert jede gegebene Größe in Gedanken ohne Ende zu vermehren, die Geometrie durch den unendlichen Raum gerade Linien zu ziehen und ſie ohne Ende fort zu verlängern. Von dieſen einfachen Elementen aus verbreitet aber die Kombination ihren Einfluß auf alles unſer Denken und Dichten, ihre Verhältniſſe verlaſſen uns nirgends, und haben daher in ſo mancher andern Wiſſenſchaft, ſelbſt in der Philoſophie zuweilen die Hoffnung erregt, durch Mathematik ihre Räthſel zu löſen. Hier bleibt aber die Kombination doch an das allgemeine Geſetz der produktiven Einbildung gebunden, nur die Form figürlicher Verbindungen iſt in ihrer Gewalt, jeder Stoff muß ihr erſt gegeben werden, um ihm ihre Form anlegen zu können, und ſie kann nirgends verſchiedene Qualitäten durch einander erklären. Daher iſt freylich in der Philoſophie faſt alles logiſche, alle Erklärung ihr Werk, ſie kann aber nie das Princip hinzu-

geben, aus dem erklärt werden ſoll, ſie enthält die Regel aller Involutionen und Evolutionen, aber verlangt erſt einen gegebenen Zeiger zur Anwendung. Das Ganze aller menſchlichen Erkenntniß iſt die J für den Zeiger, der die Reihe aller Grundbegriffe enthält, und deren Evolutionen die Syſteme aller Wiſſenſchaften darſtellen.

§. 42.

In der ganzen Zuſammenſetzung der innern Thätigkeiten für die Einbildungskraft erhalten wir den Unterſchied, daß wir ſie bald zum mittelbaren Erkennen im Denken, bald im bloßen freyen Spiele der Vorſtellungen zu der Dichtung brauchen. Das Denken müſſen wir im folgenden als Eigenthum des Verſtandes näher unterſuchen, hier bleiben wir alſo nur bey der Dichtung als dem nähern Eigenthum der Einbildungskraft ſtehen. Die Dichtung iſt wieder unwillkührliche oder willkührliche. Das Vermögen der willkührlichen Dichtung heiße Dichtungskraft, die unwillkührliche heißt Traum und das Vermögen zu träumen Phantaſie in der beſtimmteſten Wortbedeutung.

Das freye Spiel der Vorſtellungen, welches gar nicht auf Erkenntniß der Dinge ausgeht, iſt eins der wichtigſten unter allen innern Phänomenen, und verbreitet ſeinen Einfluß über unſer ganzes Leben. Faſt jeder Menſch lebt im Dichten oder im Phantaſiren. Wer nur ſo weit gebildet iſt, daß er für Langeweile empfänglich wird, der ſpielt entweder ſelbſt mit ſeiner freydichtenden Einbildung, oder wird ein Spiel ſeiner Phantaſie. Langeweile zu haben iſt nämlich ſchon ein Zeichen einer gebildeten Einbildungskraft. Der gemeine Mann kann, wenn er nichts zu arbeiten hat, mit Vergnügen halbe Tage lang ſtille liegen, ohne etwas beſtimmtes zu denken. Hingegen jeder Gebildete verlangt das

freye Spiel ſeiner Vorſtellungen immer lebendig zu haben, er will im Ernſt oder Spiel Unterhaltung haben, und ihn trifft die Langeweile, ſobald er in eine Lage kommt, wo ſeine Einbildungskraft ſich nicht zu beſchäftigen vermag.

In dem freyen Spiele der Vorſtellungen beſchäftigt ſich das Gemüth, indem es nicht nach Erkenntniß und Wahrheit ſucht, ſich nur innerlich mit ſich ſelbſt, es kommt daher vorzüglich mit Luſt und Begierde in Berührung. Hier wird eigentlich Freude und Traurigkeit, Glück und Unglück eines Menſchen beſtimmt. Der enge Augenblick der Gegenwart iſt nur der Vordergrund einer weiten Landſchaft, welche von der Einbildung in die Zukunft hinaus gezeichnet liegt, die bald von Hoffnung hell erleuchtet, bald von Furcht verfinſtert wird. In dieſem Hoffen oder Fürchten beſteht der größte Theil vom Glücke unſers Lebens, und ſelbſt in dem noch, was wir hoffen oder fürchten, dringt uns die Phantaſie oft gegen das Intereſſe des Sinnes ihr eigenes Geſetz auf.

Schon in Rückſicht der Erkenntniß iſt die Einbildungskraft in Streit mit dem Sinne, indem ſie uns ihre Phantaſien für Anſchauungen unterſchiebt im Schlafe, im Fiebertraum, bey Schwärmern und bey philoſophiſchen Träumern, denn unſre meiſte Philoſophie iſt nur gedichtet, weil es leichter iſt, mit Vorſtellungen zu ſpielen als geſetzmäßig ſelbſt zu denken. Aber noch größere Anſprüche macht ſie über den Sinn in allem, was Luſt und Begierde und unſer Urtheil über den Werth der Dinge betrifft. Hier iſt faſt alles Glück der Menſchen phantaſirt. In dem, worauf die Erwartung im voraus geſpannt war, werden wir meiſtentheils getäuſcht, weil die Phantaſie gleich zu hoch ſteigt, und es ihr zu leicht wird, alles ſchöner auszumahlen als die Wirklichkeit es liefern kann. Daher der Stolz aller Schwär-

mer in der Liebe oder in der Religion, mit dem ſie jeden an= dern Genuß verachten und verwerfen; der ihrige beruht al= lein auf der Einbildung, ſie geben ihn ſich ſelbſt, haben ihn ſo am ſicherſten, und weil ſie ſeine Größe ſelbſt beſtimmen, wird er ihnen leicht weit größer ſcheinen, als alles, was der Sinn zu geben vermag. Doch auch dem, der nicht ſchwärmt, mißt die Phantaſie das Glück und Unglück zu, ſobald er ſich vom erſten Inſtinkt losgemacht hat, und gutes und böſes ſelbſt zu vergleichen anfängt. Sinn und Phan= taſie folgen dann widerſtreitenden Geſetzen, und letztere ver= ſpricht das meiſte. Der Sinn fordert nur Befriedigung des Bedürfniſſes, und auf dieſe folgt Gleichgültigkeit; die Phan= taſie hingegen würdigt uns erſt das Bedürfniß ſelbſt, ihr eigentliches Element iſt immer höhere Spannung für Hoff= nung oder Furcht, wo der Genuß ſo lang ſich ſelbſt erhält und erhöht, als noch Steigerung möglich iſt. Der Genuß der Phantaſie geht auf Selbſterhaltung, die Befriedigung des Sinnes auf Selbſtvernichtung aus. Die Hochzeit iſt das Ende des Romans.

Die Einbildungskraft iſt in Rückſicht der willkührli= chen Dichtung bey verſchiedenen Menſchen ſehr verſchieden organiſirt, ſowohl in Rückſicht der Lebhaftigkeit als des To= nes und der Stimmung aller ihrer Bildungen. Hier iſt ſie ſchnell und lebendig, dort langſam und kalt; hier fruchtbar und reich an Bildern, dort arm und leer; hier auf das düſtere, dort auf das heitere und lachende gerichtet. Dieſe Unterſchiede in Lebendigkeit, Ton und Stimmung des freyen Spiels der Dichtung haben vorzüglich großen Ein= fluß auf die Art, wie ſich ein Menſch in der Geſellſchaft zeigt. Geſchmack und Geſchmackloſigkeit hängen großen= theils davon ab, ob die Einbildungskraft eines Menſchen in ihren Bildungen den reinen Formen getreu bleibt, oder

das ungeſtaltete liebt, ob ſie das Schöne oder ſtatt des ſchönen nur das ſonderbare ſucht. Lebendigkeit und reine Stimmung in dieſem Spiele der Vorſtellungen trägt das meiſte zur Liebenswürdigkeit in der Geſellſchaft bey, die Lebendigkeit macht unterhaltend, die reine Stimmung der Einbildungskraft macht gefällig.

Das eigenſte Gebiet der willkührlichen Dichtung iſt endlich die ſchöne Kunſt. Auf dieſem Boden entſproſſen und blühen alle Blumen der Schönheit, und das eben giebt dieſem Vermögen ſeinen wahrſten Werth. Wie für das Denken Wahrheit, ſo iſt für die Dichtung Schönheit das Geſetz. Dichten oder Komponiren kann ein jeder, aber ſchön zu dichten macht den Künſtler. Jeder Meiſter irgend einer ſchönen Kunſt, auch der Muſik, der Mahlerey oder der Plaſtik kann ein Dichter genannt werden, denn gedichtete Kompoſition wird zu jedem Werk der ſchönen Kunſt erfordert, und jeder Künſtler muß ſeine Darſtellung erſt vor der dichtenden Einbildung auffaſſen, ehe er ſie gleichſam außer ſich hinſtellen kann. Schöne Dichtung iſt aber diejenige, in welcher die Natur der Kunſt die Regel giebt, umgekehrt aber auch die Kunſt der Natur. Jede Kunſt fordert Regeln, nach denen ſie verfährt. Jede andere Kunſt, als Kunſt des Verſtandes, beſitzt Regeln, die vorgeſchrieben oder eingeübt werden können, ſchöne Kunſt aber iſt bloße Kunſt der Einbildungskraft, ihre Regeln laſſen ſich weder lehren noch lernen, ſondern nur die Natur des Künſtlers giebt ihm durch das inwohnende Talent des Genies ſelbſt erſt die Regel, nach der er verfährt, er muß immer originell ſeyn. Auf der andern Seite aber ſucht die Kunſt in ihm, nicht in der Natur die Form, welche er darſtellen will, ſondern ſie erzeugt ſie ſelbſt nach einer unausſprechli-

chen Regel, und ſtellt ſo ihr Ideal gleichſam als die Urform auf für alle Bildungen der Natur.

Das Talent, welches den Künſtler macht, iſt Stärke der Einbildungskraft, im Gegenſatz ihrer bloßen Lebendigkeit; letztere giebt oft den Namen ohne die Sache; es gehört gehaltene Kraft der Einbildungskraft dazu, um ſcharf zeichnen und das gezeichnete Bild feſt halten zu können, und nicht bloß Vielfarbigkeit und leichte Beweglichkeit, welche den Dichterling macht. Die ſtarke Einbildungskraft muß aber noch mit Idee verbunden ſeyn, um dem Künſtler das Talent zu vollenden. In dieſem ſind zwey Vermögen vereinigt, das Vermögen, ſchöne Kompoſitionen zu ſchaffen, welches Genie heißt, und das Vermögen, die geſchaffene Kompoſition auszuſprechen, mitzutheilen, ſie außer ſich hin zu ſtellen, welches Geiſt genannt wird. Das Genie iſt eigentlich das innere Weſen des Künſtlers, es iſt der höhere Genius, der ihn lehrt; aber ohne Geiſt, gleichſam den eignen Geiſt im Gegenſatz jenes höhern, iſt er nichts für andere, weil er ſeine Ideen nicht mittheilen kann. Man kann ſagen, das Genie iſt in jedem Künſtler daſſelbe, die verſchiedenen Künſte unterſcheiden ſich nur durch den ausſprechenden Geiſt. Doch um das zweyte weſentliche Moment der Genialität zu bezeichnen, fehlt uns hier noch die äſthetiſche Idee und die Unterſuchung unſrer Idee von der Zweckmäßigkeit im Weſen der Dinge. Erſt da, wo wir dieſes hinzu bringen können, läßt ſich die hier angefangene Zeichnung vollenden.

Die unwillkührliche Dichtung war der Traum. Träume und einige mit ihnen verwandte Erſcheinungen erklären ſich ſehr leicht aus den allgemeinen Geſetzen der unwillkührlichen Dichtung, d. h., aus den Geſetzen der Aſſociation der Vorſtellungen. In den wiedererweckten Vorſtel-

lungen ſind nämlich die Anſchauungen von Gegenſtänden ohne deren Gegenwart, die Sinnesanſchauungen ſelbſt nur mit ſehr verringerter Lebhaftigkeit, ſo wie ſie im Gedächtniß fortwähren, wo ſie durch die ſtets neu eindringenden Sinnesanſchauungen immer mehr geſchwächt werden, und ſich noch darin von jenen unterſcheiden, daß dieſe durch eine ſtetig fortwährende Affektion unterhalten werden, dagegen die Einbildungen nur die Folge dieſer Empfindungen ſind, in der ſich das Gemüth ganz ſelbſt überlaſſen iſt. Dadurch unterſcheiden wir im geſunden, wachen Zuſtande leicht die Anſchauung von der Einbildung. Befinden wir uns aber in Zuſtänden, wo wir keine unmittelbaren Anſchauungen erhalten, oder wo durch Zufall die Einbildungen ungewöhnlich verſtärkt werden, ſo werden die lebhafteſten Phantaſien wieder die Farbe der Anſchauung annehmen müſſen, und uns mit der Gegenwart ihrer Gegenſtände täuſchen. Erſteres iſt der Fall im Schlafe, daher entſtehen die Träume, letzteres tritt beſonders bey Krankheiten ein, wodurch Phantaſien, Viſionen und Phantasmen entſtehen. Manchen Menſchen erſcheinen dieſe Phantasmen ſchon im geſunden Zuſtande kurz vor dem Einſchlafen im halben Schlummer, und zwar manchmal nicht ganz unwillkührlich, wenn nämlich beym Einſchlafen die Empfänglichkeit der äußern Sinne ſchon abzunehmen anfängt, dieſer Zuſtand eine Weile anhält, und nun lebhafte Phantaſien den Anſchauungen gleich kommen. Aus demſelben Grunde wird die Phantaſie in der Dämmerung und im Finſtern beſonders rege.

Wir träumen gewöhnlich nicht von demjenigen, was uns den Tag über am meiſten beſchäftigt hat, ſondern eher von dem, was uns flüchtig einmal lebhaft einfiel, weil am Tage der logiſche Gedankenlauf den meiſten Einfluß auf unſre Vorſtellungen hat, welcher im Schlafe faſt ganz ver-

nichtet iſt. Wir träumen aber wohl in allem Schlafe, ein Schlaf ohne Traum möchte der Tod ſelbſt ſeyn. Ein feſter Schlaf, in dem wir nicht geträumt zu haben meinen, wird wohl nur ein ſolcher ſeyn, an deſſen Träume wir uns nicht zu erinnern vermögen; daher meinen wir meiſt nur am Morgen zu träumen. Ein ganz traumloſer Schlaf iſt unwahrſcheinlich, weil man nicht einſieht, was hier die Urſach einer Hemmung meiner Phantaſie werden ſollte.

Zweytes Buch.

Unterſuchung des logiſchen Gedankenlaufes ſeiner Form nach.

Unterſuchung

des logiſchen Gedankenlaufes

ſeiner Form nach.

Einleitung.

§. 43.

Die Geſchichte unſers Erkennens kommt uns zum Bewußtſeyn durch Sinnesanſchauung in der Empfindung, durch gedächtnißmäßigen und durch logiſchen Gedankenlauf. Von dieſen haben wir den letzten noch zu unterſuchen. Wir unterſcheiden ihn von dem andern erſtlich durch die willkührliche Vorſtellungsart der Reflexion, und dann durch die mittelbare logiſche Erkenntnißweiſe, wozu wir Begriffe, Urtheile, Schlüſſe und Wiſſenſchaft brauchen. Mit der Unterſuchung deſſelben iſt es uns eigentlich um die genaue Kenntniß der Vernunft als Selbſtthätigkeit der Erkenntnißkraft zu thun, wir wollen aber gleich nochmals erinnern, daß die Willkührlichkeit der Reflexion keinesweges mit dieſer Selbſtthätigkeit einerley ſey. Eine eigenthümliche Selbſtthätigkeit muß dem Gemüthe urſprünglich zukommen, ſie iſt eine Thätigkeit deſſelben, welche beharrlich in jedem ſeiner

Zuſtände fortwirkt, dagegen gehen willkührliche innere Thätigkeiten immer nur auf das veränderliche, ſie enthalten die lebendigen nur von innen beſtimmten Veränderungen meiner Thätigkeit im Gegenſatz gegen ſolche, zu denen ich mich nicht unmittelbar beſtimme, die Empfindungen ſind.

Durch dieſe willkührlichen Beſtimmungen der Reflexion beſitzen wir nun das wahre Eigenthum des logiſchen Gedankenlaufes, die logiſche Vorſtellungsart oder das Erkennen durch Denken. Wir ſahen nämlich, daß uns die Einbildungskraft neben dem Dichten auf das Denken führte, eben indem ſie bloße Vorſtellungen von ihrem Verhältniß zur Erkenntniß frey machte, hier will nun der Verſtand dieſes bloße Vorſtellen wieder auf das Erkennen zurückführen, und ſucht gerade mit dem ſo erhaltenen mittelbaren Erkennen mehr zu erreichen, als ſich durch das unmittelbare erreichen läßt.

Der Verſtand ſtellt alſo hier dem unmittelbaren Erkennen durch Anſchauung, wie es der Sinn lieferte, ein mittelbares diskurſives Erkennen durch Denken entgegen, durch welches er uns eigentlich mehr zeigen ſoll, als der Sinn und die Einbildungskraft vermag. Dieſes diskurſive Erkennen müſſen wir uns hier näher bekannt machen; es charakteriſirt ſich dadurch, daß wir hier nicht anſchauen, ſondern durch Wort und Sprache denkend erkennen. Wir brauchen dazu Begriffe, Urtheile, Schlüſſe und wiſſenſchaftliche Formen, vor allem aber zwey mittelbare Vorſtellungsarten, wo Vorſtellung durch Vorſtellung vorgeſtellt wird, eine mittelbare Vorſtellung durch Bezeichnung, und eine dur Merkmahle;

Wort und Begriff kommen hier in Anwendung. Wir wenden uns hier zunächſt an die Beſchreibung der Vorſtellung und Erkenntniß durch Merkmahle, geben aber nur eine kurze Ueberſicht, indem wir das eigene unſerer Darſtellung in einer beſondern Schrift über die Logik rechtfertigen werden.

Erſter Abſchnitt.

Beſchreibung der logiſchen Erkenntnißweiſe.

a) Der Begriff.

§. 44.

1) Das Grundverhältniß der Vorſtellung eines Begriffes iſt das der Sphäre und des Inhaltes, welches vollſtändig durch Definition und Eintheilung vorgeſtellt wird. Wenn ich den Begriff, z. B. des Menſchen oder der rothen Farbe denke, ſo enthält er den gleichen Theil in der Vorſtellung bey jedem einzelnen Menſchen oder rothen Ding, weswegen ich dieſen Menſch oder roth nenne. Er iſt ein allgemeiner gleicher Theil aller jener Vorſtellungen, und iſt in ihnen als Merkmahl enthalten, daher hat jeder Begriff eine Sphäre von Vorſtellungen, denen er als Merkmahl zukommt, und einen beſtimmten Inhalt, welcher ihm ſelbſt zukommt. Soll nämlich der Begriff ſelbſt wieder gedacht werden, ſo beſtimme ich ihm andere Begriffe als Merkmahle, die ſeinen Inhalt ausmachen, z. B. indem ich ſage, der Menſch iſt das vernünftige Thier der Erde. So wird alſo ein Begriff vollſtändig gedacht nach ſeinem Inhalt, wenn ich ihn definire, nach ſeiner Sphäre, wenn ich ihn eintheile.

Durch dieſes Verhältniß von Sphäre und Inhalt kommt Unterordnung von Gattung und Art, Klaſſifikation, Unterordnung des Beſondern unter das Allgemeine in unſre Vorſtellungen.

2) Die mittelbare Vorſtellungsweiſe im Denken der Begriffe nach Sphäre und Inhalt iſt ſich auf zweyerley Weiſe ſelbſt nicht genug, indem ihre Aufgabe unvollendbar bleibt, wenn ſie ſich nicht wieder auf die unmittelbare anſchauliche Vorſtellungsweiſe ſtützt.

Erſtlich, es käme zu gar keinem Denken, wenn wir nur Denken wollten, denn alsdann müßte jeder Begriff durch die Definition ſeines Inhaltes vorgeſtellt werden. Dieſe Definition ſetzt ihren Begriff aus mehrern andern zuſammen, deren jeder wieder definirt werden müßte und ſo ohne Ende fort. Wir ſtellen uns daher einen Begriff gewöhnlich gar nicht durch ſeine Definition, ſondern nur durch ein Schema der Einbildungskraft vor.

Es iſt ein unmittelbar anſchauliches Schema, woran mich die Worte Menſch, Pferd, Baum, Vier zunächſt erinnern, und welches ich bey der Vergleichung brauche, um einen Gegenſtand als Menſch oder Pferd anzuerkennen. Es geht uns hier immer wie z. B. in der Geometrie, wo wir Hypothenuſe erklären durch rechtwinklichtes Dreyeck, dieſes durch Dreyeck, dieſes durch Figur und Seite, dieſes durch Fläche und Linie, bis wir endlich an Begriffe wie Fläche, Linie, Punkt, Richtung kommen, die wir keiner bedeutenden Definition mehr zu unterwerfen vermögen, die immer ſchematiſch bleiben.

Zweytens, durch das Denken käme es zu gar keinem Erkennen, wenn wir nicht den Begriff erſt auf das Daſeyn des individuellen Gegenſtandes der Anſchauung bezögen. Durch Definition und Eintheilung erreichten wir

nie das individuelle, ſondern wir blieben immer nur beym unbeſtimmten allgemeinen. Setzen wir auch unſre Merkmahle in der Definition noch ſo ſcharf und vielfach zuſammen, ſo können wir doch die bloß numeriſche Vielheit ins unendliche durch bloßes Denken nicht überwinden. So genau ich alle Merkmahle eines Waſſertropfens in der Beſchreibung angebe, ſo kann ich mir doch immer unendlich viele ſolche Tropfen denken, die zur Beſchreibung paſſen, ſo lang der einzelne nicht als individuell nach Zeit und Ort für die Anſchauung beſtimmt iſt.

3) Jeder Begriff iſt eine allgemeine problematiſche Vorſtellung einer analytiſchen Einheit, in Trennung vorgeſtellt, aber immer in Beziehung auf Wiederverbindung, wodurch für ſich nichts erkannt wird, aber wohl durch die Verbindung von Begriffen im Urtheil.

Begriffe als allgemeine Vorſtellungen entſtehen uns durch Vergleichung und Abſtraktion, indem wir einzelne Theilvorſtellungen aus einer ganzen Erkenntniß heraustrennen, dadurch werden ſie zu bloßen problematiſchen Vorſtellungen, durch welche für ſich noch nichts erkannt wird, die wir erſt durch Zuſammenſetzung wieder zur Erkenntniß brauchen können, welches bey Begriffen im Urtheil geſchieht.

Einem jeden Begriffe kommt alſo eine analytiſche Einheit zu, indem er die gleiche Theilvorſtellung aus vielen einzelnen Vorſtellungen iſt, der Begriff Baum z. B. iſt das identiſche des Bewußtſeyns, welches in jeder einzelnen Vorſtellung von Eichen, Buchen, Tannen u. ſ. w. enthalten iſt. Mit dieſer analytiſchen Einheit hängt ihm immer noch die Form der Wiederverbindbarkeit an, welche wir im Satze der Beſtimmbarkeit ausſprechen: Jedem Dinge kommt ein Begriff entweder zu oder nicht zu. Jeder Be-

griff läßt ſich ſeiner bloßen Form nach entweder als Poſition oder als Negation, als A oder Non-A beſtimmen, wo die Negation das Gegentheil des Begriffes heißt. Dieſe Entgegenſetzung iſt der einzige Unterſchied zwiſchen Begriffen ihrer bloßen logiſchen Form nach, jeder andere trifft ihre Materie.

4) Die Vorſtellung der Begriffe ſoll mittheilbar ſeyn, und die Erkenntniß durch Begriffe macht auf Allgemeingültigkeit Anſprüche.

Die Begriffe werden nicht als einzelne Vorſtellungen eines denkenden Subjektes, ſondern als Zuſammenfaſſungen eines beſtimmten zur Vorſtellung von Gegenſtänden gehörigen Stoffes unterſchieden. Sie ſollen nicht als Beſtandtheile in einem einzelnen Bilde der Phantaſie, ſondern als Theilvorſtellungen in einer allgemeinen Erkenntniß angeordnet werden. Nicht ſubjektiv, ein einzelnes Bewußtſeyn des Gemüthes, ſondern objektiv, das Bewußtſeyn einer gewiſſen Beſtimmung des Gegenſtandes, heißt ein Begriff. Er gehört alſo zu einer Vorſtellungsart, welche auf objektive Gültigkeit geht, und dabey Anſprüche auf eine Allgemeingültigkeit macht, welche durch das Anſchauen nicht erreicht werden kann. Denn die Anſchauung von dem, z. B., was ich eben jetzt vor mir ſehe, hat jeder Einzelne nur für ſich, und ſie beſteht ſelbſt für mich vor meiner innern Wahrnehmung nur als ein vorübergehender Gemüthszuſtand, in dem ich eben jetzt erkenne, ohne daß dieſes Erkennen für ſich eine Beziehung auf mein Erkennen überhaupt hätte. Hingegen mein Erkennen durch Begriffe, jeder allgemeine Begriff eines Menſchen, Baumes gehört nicht nur zu einem einzelnen Gemüthszuſtand, in dem ich eben erkenne, ſondern er enthält eine gewiſſe Beſtimmung eines Gegenſtandes im allgemeinen, welche ich in der Erkenntniß

überhaupt ohne Rückſicht auf irgend einen einzelnen Gemüthszuſtand anwenden kann. Der Begriff gehört nicht nur zu einem einzelnen empiriſchen Bewußtſeyn, wie die Anſchauung, und nicht nur einem einzelnen Subjekt, ſondern er iſt mittheilbar, und kann in mehrern Gemüthern derſelbe ſeyn. Dagegen iſt aber ſubjektiv, das einzelne Bewußtſeyn, die Vorſtellung eines Begriffes im einzelnen Fall verſchieden, der eine denkt ihn deutlich, der andere nur klar, der dritte gar nur dunkel. Ich kann mir nämlich im einzelnen Falle einen Begriff nach dem Verhältniß von Sphäre und Inhalt durch Definition und Eintheilung alſo zuſammengeſetzt aus andern Merkmahlen vorſtellen, dann iſt die Vorſtellung deſſelben deutlich, oder ich ſtelle mir ihn nur unmittelbar im Ganzen vermittelſt eines Schema, aber doch abgeſondert für ſich vor, dann iſt die Vorſtellung von ihm nur klar, oder endlich ich ſtelle ihn zwar vor, aber nicht in beſtimmter Abſonderung von andern Nebenvorſtellungen, dann iſt die Vorſtellung von ihm dunkel. So denken wir die Vorſtellungen von Urſach, Wirkung, Subſtanz, Eigenſchaft bey unzählichen einzelnen Gegenſtänden als Theilvorſtellung dunkel mit, und nur der Philoſoph macht ſie ſich klar. Oder wir urtheilen gemeinhin über Tugend und Recht nur nach klaren Begriffen, der Philoſoph hingegen ſucht eine deutliche Vorſtellung durch Definition und Eintheilung.

b) Das Urtheil.

§. 45.

Wenn wir erkennen, ſo geſchieht dies entweder durch Anſchauung, oder durch Wort und Sprache im Denken. Hier iſt das Urtheil die Erkenntniß, welche durch den gram-

matiſchen Satz ausgedrückt wird. Wir mögen nun dieſes Urtheil als Erkenntniß durch Denken, oder als deutliche Erkenntniß beſchreiben, ſo iſt es immer die Erkenntniß von Gegenſtänden durch Begriffe, und dieſe letzte Beſtimmung ſetzt uns ſchon in Stand, die allgemeinen Bedingungen der Form jedes Urtheils anzugeben.

Es ſoll hier ein Gegenſtand durch Begriffe erkannt werden. Nun beziehen ſich Begriffe auf die Erkenntniß von Gegenſtänden nur durch das Verhältniß dieſer Erkenntniſſe zu ihrer Sphäre. Es wird alſo zu jedem Urtheil erfordert:

1) Eine Vorſtellung, wodurch ein Gegenſtand erkannt wird, dieſe heißt Subjekt des Urtheils, und beſtimmt deſſen Form der Quantität nach.

2) Ein Begriff als Prädikat in Rückſicht deſſen Sphäre das Subjekt beſtimmt wird, welche Form die Qualität des Urtheils ausmacht.

3) Wird in der Relation des Urtheils durch die Unterordnung des Subjektes unter das Prädikat eine Verbindung dieſer beyden Vorſtellungen gedacht, welche eigentlich dasjenige iſt, was im Urtheil erkannt wird.

4) Beſtimmt ſich eine Modalität des Urtheils nach den ſubjektiven Vorſtellungsgraden in denſelben, ſo wie es ſich vom bloßen Denken zum allgemein gültigen Erkennen erhebt.

1) Das erſte iſt alſo die Form des Subjektes, es ſoll im Urtheil nicht nur ein Begriff gedacht, ſondern ein Gegenſtand erkannt werden. Dieſe Form heißt die logiſche Bezeichnung des Urtheils. Ihr gemäß iſt das Urtheil ein einzelnes, partikuläres oder allgemeines. Ein einzelnes nämlich, wenn eine unmittelbare Erkenntniß eines individuellen Gegenſtandes im Subjekt ſteht, ein par-

tikuläres oder allgemeines aber, wenn die Gegenſtände im Subjekte nicht unmittelbar, ſondern nur durch die Sphäre eines Begriffes vorgeſtellt werden, indem das Subjekt entweder nur von einem Theil der Gegenſtände dieſer Sphäre oder von der ganzen Sphäre ſpricht.

Die Ausdrücke: Alle Körper, und Einige Körper im Subjekt des Urtheils bedeuten alſo nicht nur den Begriff Körper, ſondern entweder das Ganze aller derjenigen Gegenſtände, oder nur einen Theil der Gegenſtände, denen der Begriff Körper zukommt.

Die Bezeichnung iſt daher eine weſentliche Eigenſchaft des Urtheils, wenn dadurch erkannt und nicht nur gedacht werden ſoll. Eine bloße Verbindung von Begriffen ohne Bezeichnung iſt dagegen eine bloße Vergleichungsformel, durch welche noch nichts erkannt wird. In der Anwendung führt die Verwechſelung ſolcher Vergleichungsformeln mit Urtheilen vorzüglich dadurch auf Irrthümer, daß ſie der Kopula im Urtheil eine falſche Bedeutung unterſchiebt. Nur durch die Bezeichnung bekommt die Kopula die Bedeutung, daß ſie die Verbindung zweyer Begriffe oder ihr Gegentheil erkennen läßt, dagegen in der Vergleichungsformel nur von der Einerleyheit und Verſchiedenheit der Merkmahle die Rede iſt. Sage ich nur in der Vergleichungsformel: Roth iſt nicht rund, ſo bedeutet das nur, die Merkmahle des Rothen und Runden ſind verſchieden. Sage ich hingegen, Einiges Rothe iſt rund und einiges nicht, ſo behaupte ich, in manchen Gegenſtänden der Erkenntniß ſeyen beyde Begriffe verbunden, und in andern komme das Merkmahl roth vor ohne die Rundheit. Dieſe Verbindung der Begriffe iſt es aber allein, was durch Denken erkannt werden kann.

Dieſe Verwechſelung der Vergleichungsformel mit einem Urtheil iſt der Grundfehler der Fichtiſchen philoſophiſchen Sprache in der Wiſſenſchaftslehre, und hat ſich auch in die Sprache der Schellingiſchen Naturphiloſophie fortgeerbt. Das bloße Gleich- und Entgegenſetzen, vergleichen und unterſcheiden wird mit logiſcher Bejahung und Verneinung verwechſelt, und dadurch das Recht des Satzes vom Widerſpruch gekränkt, indem man Ich gleich Ich und Ich gleich Nicht-Ich neben einander behauptet. Die Leichtigkeit, mit der dieſe Naturphiloſophie Entdeckungen macht, und die Wichtigkeit, mit der ſie ihre Geſetze ausſpricht, beruht nur auf der Kunſt dieſes in der That nichts beſagenden Sprachgebrauches. Man hält die Formeln Licht = Expanſion, poſitive Elektricität = Hydrogeneität u. ſ. w. für wichtige Naturgeſetze, und doch hat man dadurch durchaus nichts beſtimmtes erkannt. Jedes Ding iſt in einigem dem andern gleich, denn das andere iſt ja ein Ding; jedes Ding iſt in einigem dem andern entgegengeſetzt, eben weil dies ein anderes iſt, beym Erkennen kommt es nur darauf an, beſtimmt anzugeben, worin ſie einerley und worin ſie verſchieden ſind, davon iſt aber in jenen Formeln nicht die Rede. Licht = Expanſion ſagt z. B. nur, es findet eine gewiſſe Gleichheit zwiſchen beyden ſtatt; wie weit die aber gehe, und welche es eigentlich ſey, davon iſt nicht die Rede, und das iſt es doch eigentlich, was wir wiſſen wollen. In allen dieſen naturphiloſophiſchen Zuſammenſtellungen ſind alſo nichts als vorläufige Begriffsvergleichungen enthalten, durch die wir veranlaßt werden können, ihnen gemäß die Naturgeſetze ſelbſt aufzuſuchen. Der bloßen logiſchen Form nach iſt jedes Urtheil entweder ein allgemeines oder ein beſonderes. Das Subjekt des einzelnen Urtheils hat als individuelle Vorſtellung keine Theile ſeiner Sphäre, es iſt hier alſo immer

von der ganzen Sphäre die Rede, und ſo hat es auch die die Form der Allgemeinheit.

Zweytens in Rückſicht der Qualität der Urtheile iſt in jedem Urtheil eine Subſumtion enthalten, es wird ein Gegenſtand nach ſeiner Unterordnung unter den Begriff des Prädikates erkannt. Hier iſt jedes einfache Urtheil entweder unter der Form: A iſt B, oder unter der Form: A iſt, enthalten. Das Wort Iſt bedeutet aber hier in beyden Fällen nicht das nämliche, ſondern A iſt, will ſo viel ſagen als A iſt exiſtirend. Der Begriff der Exiſtenz iſt alſo hier das B; d. h. der logiſchen Form nach ſind alle einfachen Urtheile unter der Form: A iſt B, enthalten, (wiewohl ſonſt der Unterſchied beyder Formen bedeutend iſt, indem A iſt, das Daſeyn eines Dinges, A iſt B aber nur die Aſſertion eines allgemeinen Geſetzes ausſagt.) Hier bedeutet das iſt das Zukommen einer Theilvorſtellung als Merkmahl; z. B. der Mond iſt ein Himmelskörper, bedeutet: das Merkmahl Himmelskörper iſt eine Theilvorſtellung in der Erkenntniß des Mondes.

Dieſer Unterordnung nach iſt jedes Urtheil entweder bejahend oder verneinend; das Subjekt wird entweder in die Sphäre des Prädikates geſetzt, oder von ihr ausgeſchloſſen. Derſelbe Unterſchied der Bejahung und Verneinung kam aber auch ſchon beym Begriffe, in Rückſicht ſeines Verhältniſſes zur Verbindung überhaupt vor. Ich beſtimme ihm durch die nämliche Verſtandeshandlung ein Gegentheil, durch welche ich im verneinenden Urtheil das Subjekt aus der Sphäre des Prädikates ausſchließe, doch wirkt dieſe Verſtandeshandlung hier in ihrem höchſten Grade, denn anſtatt der bloßen Ausſchließung eines Subjektes wird bey der Beſtimmung des Gegentheils das Ganze meiner Erkennt-

niß in Rückſicht eines Begriffes beſtimmt, indem ich alle meine Vorſtellungen eintheile in ſolche, die in die Sphäre eines Begriffes gehören, und in ſolche, welche nicht in dieſelbe gehören. Außer der Form des Urtheils kann alſo ſelbſt noch die Form des Prädikates verneinend beſtimmt ſeyn, und dies giebt die Form der unendlichen Urtheile, in der ich ein Subjekt in die Sphäre eines Gegentheils ſetze. Verneinend ſage ich: A iſt nicht B, unendlich A iſt Non-B. Dies Urtheil heißt unendlich, weil die Sphäre eines einzelnen Begriffes nur ein beſtimmter Theil aus dem Ganzen meiner Erkenntniß iſt, und alles übrige, im Verhältniß dagegen unendlich viele in die Sphäre des Gegentheils fällt.

Drittens in Betreff der Relation der Urtheile haben wir ſchon bey der Form des Subjektes bemerkt, daß die logiſche Bejahung und Verneinung nicht mit bloßer Vergleichung und Unterſcheidung verwechſelt werden dürfe. Sage ich: Jedes A iſt B, jeder Körper iſt ſchwer, ſo iſt die Bedeutung der Kopula nicht, daß beyde Begriffe Körper und ſchwer einerley ſeyen, ſondern ſie können ganz verſchieden ſeyn, es wird aber hier behauptet, daß der eine das A nie ohne den andern das B vorkomme, daß mit dem A in unſrer Erkenntniß das B immer verbunden ſey. Sage ich hingegen: Kein A iſt B, jeder Körper iſt nicht einfach, ſo behaupte ich damit nicht eine bloße Verſchiedenheit dieſer Begriffe, ſondern eine Trennung derſelben für meine Erkenntniß, wo der eine als Theilvorſtellung vorkommt, da fehlt der andere; ſie ſind nie verbunden. Dieſe Verbindung iſt es denn eigentlich, was im Urtheil eigenthümlich erkannt wird. Ihr gemäß iſt das Verhältniß von Subjekt und Prädikat im Urtheil dreyerley. Erſtlich das Verhältniß von Subjekt und Prädikat in beſtimmterer Bedeu-

tung oder Verhältniß der Unterordnung einer Vorſtellung in die Sphäre eines Begriffes; zweytens Verhältniß von Grund und Folge, oder der Unterordnung der Aſſertion einer Erkenntniß unter die Aſſertion einer andern; drittens Verhältniß eines Ganzen der Erkenntniß zu den geſammelten Gliedern der Eintheilung; wo Prädikat, Grund und Ganzes die drey Formen des übergeordneten allgemeinen ſind. Die erſte Verbindung wird in kategoriſchen Urtheilen vorgeſtellt, die andere in hypothetiſchen, wo ein Urtheil unter die Bedingung des andern gebracht wird. Endlich die dritte Form iſt wieder zweyerley, man könnte das Urtheil im allgemeinen das Diviſive nennen, dies iſt aber entweder konjunktiv oder disjunktiv, indem das logiſche Ganze der Erkenntniß entweder eine Zuammenſetzung unter der Form des definirten Inhaltes oder eine Entgegenſetzung der Theile unter der Form einer eingetheilten Sphäre iſt. Warum wir hier gerade dieſe Formen der Verbindung finden, welche im Deutſchen durch In, Durch und Mit bezeichnet werden, das kann erſt ſpäter deutlich werden, hier iſt es genug, zu beſchreiben, was ſich vorfindet. Sonſt iſt die genannte Eintheilung eine der wichtigſten in der Logik, welche ſich immer wiederhohlt.

Viertens in Rückſicht der Modalität unterſcheiden wir in der ſubjektiven Vorſtellungsweiſe das bloß gedachte Urtheil vom wirklich ausgeſagten, und in Rückſicht des letztern noch die unmittelbare Aſſertion aus der Anſchauung von der Apodikticität.

So wie wir das Urtheil bisher betrachtet haben, iſt es als Vorſtellung einer Subſumtion völlig beſtimmt. Dazu kommt aber noch das Verhältniß ſeiner Wahrheit in der

Aſſertion oder Ausſage deſſelben. Jedes Urtheil iſt entweder ein nur aufgegebenes problematiſches, oder ein wirklich gefälltes, ein Satz. Im Urtheil wollen wir durch Denken erkennen, wir können daher z. B. als Frage uns den bloßen Begriff eines Urtheils zuſammenſtellen, ohne es wirklich zu behaupten, oder zur Aufgabe einer Unterſuſuchung, ob es wahr ſey oder nicht. Hier denken wir nun die Subſumtion des Urtheils ohne die Aſſertion deſſelben; durch letztere wird es aber eigentlich zur Erkenntniß.

Die Form der Aſſertion iſt die des Setzens oder des Aufhebens, modaliſche Poſition oder Negation, für wahr halten und für falſch halten. Dieſe Form unterſcheidet ſich von der qualitativen Bejahung und Verneinung, denn dort war von einer Ausſchließung des Prädikates aus dem Subjekte, hier aber iſt von einer Aufhebung des ganzen Urtheils die Rede.

Die Sätze ſind weiter entweder nur aſſertoriſch oder apodiktiſch, ſie werden nur als zufällig oder mit Nothwendigkeit ausgeſagt. Das Erkennen durch Denken hat darin ſeinen Vorzug vor dem bloßen Anſchauen, daß wir uns dadurch des objektiv und allgemeingültigen bewußt werden können. Dies geſchieht erſt in apodiktiſchen Urtheilen; vorläufig können wir uns aber doch auch ſubjektive und vereinzelte Verhältniſſe der Anſchauung in Wahrnehmungsurtheilen ausſprechen. Durch letztere allein würde jedoch kein Zweck mit dem Denken erreicht, indem es nur eine unnöthige Wiederhohlung eben deſſelben wäre, was auch angeſchaut werden kann. Daher kommt es, daß wir überhaupt jedes Urtheil unter apodiktiſcher Form ausſprechen, und die bloß aſſertoriſchen Sätze nicht grammatiſch von den apodiktiſchen unterſcheiden können.

c) Der Schluß.

§. 46.

In dem bisherigen haben wir alle allgemeinen Formen der Urtheile zuſammengeſtellt, wenn wir aber auf den Zweck des Urtheilens ſelbſt ſehen, ſo ziehen ſich dieſe Formen für die Vollſtändigkeit des Urtheils weit enger zuſammen.

1) Der Verſtand des logiſchen Gedankenlaufes ſoll ſich von der Sinnlichkeit durch Empfindung darin unterſcheiden, daß er ſeinen Erkenntniſſen Allgemeingültigkeit giebt. In der Modalität wird alſo der Zweck des Urtheilens nur in den apodiktiſchen wirklich erreicht, dieſe allein können auf Vollſtändigkeit Anſpruch machen.

2) Der Quantität nach wird mit einzelnen Urtheilen eigentlich gar nichts gewonnen, indem ſie nicht über die Anſchaulichkeit der Erkenntniß hinausgehen, beſondere Urtheile ſind nur eine Kontraktion mehrerer einzelner, ſie ſprechen nur ins unbeſtimmte von einem Theile der Sphäre eines Begriffes, ohne zu beſtimmen, welcher dies iſt. Das vollſtändige Urtheil iſt daher der Quantität nach ein allgemeines, welches wirklich die Verbindung zweyer Begriffe erkennt. Wir nennen dies die **Regel**, und das einzelne im Verhältniß dagegen den Fall.

3) Der Qualität nach ſind alle bedeutenden Urtheile bejahende, denn durch die Verneinung würde für ſich nichts in der Erkenntniß gewonnen, ſie dient nur, um Irthum abzuhalten. (Doch dieſes und das vorige unbeſchadet der ideellen Anwendung der Negation, welche dadurch entſteht, daß die Vorſtellung des Ganzen für die Idee das vollſtändige iſt, indem ſie alles umfaßt, für den Sinn und die Erfahrung aber gerade die Beſchränkung, indem es nichts anderes mehr geben ſoll. So wird durch den Satz: das einzelne A

iſt nicht B, allerdings etwas erkannt, wiefern jemand B für das Ganze gehalten hätte, nämlich: es giebt noch etwas anderes als B, z. B. wenn jemand die Natur für das Ganze hielte, ſo würde er durch die negative Einſicht: der handelnde Menſch ſteht nicht unter dem Geſetze der Naturnothwendigkeit, allerdings gewinnen.)

4) Die Unterſchiede der Relation nach ſind die einzigen, welche für das vollſtändige Urtheil ſtehen bleiben, wo es entweder kategoriſch oder hypothetiſch oder diviſiv iſt, indem entweder nur problematiſche Vorſtellungen oder Erkenntniſſe einander untergeordnet werden, oder die Vollſtändigkeit einer ſolchen Unterordnung in dem Ganzen und den geſammelten Gliedern ſeiner Eintheilung vorgeſtellt wird.

Durch das vollſtändige Urtheil erkennen wir alſo immer nothwendige Verbindungen von Begriffen, und das Mittel, um zu dieſer Erkenntniß zu gelangen, iſt Unterordnung des Beſondern unter das Allgemeine. Anſchaulich werden wir uns mancher Verbindungen durch bloße Kompoſition in Raum und Zeit durch Nebeneinanderordnung bewußt, das Urtheil aber ſucht eine andere Verbindungsart, welche zwiſchen allgemeinen Vorſtellungen ſtatt findet, und dadurch den Charakter der Apodikticität bekommt. Eine ſolche nothwendige Verbindung von Begriffen iſt das, was wir gewöhnlich Geſetz nennen. Geſetze der Logik, Geſetze der Natur in der Phyſik und Geſetze der Freyheit in der Ethik ſind es, was eigentlich durch allgemeine Regeln, alſo überhaupt durch Urtheile erkannt wird. Ein ſolches Geſetz iſt nun nicht die Erkenntniß von etwas wirklichem, was da iſt, ſondern nur von der nothwendigen Verbindung mehrerer allgemeiner Beſtimmungen, ſo daß, was unter der einen ſteht, auch unter der andern ſtehen muß.

Darin iſt alſo jedes Geſetz und ſeine Regel nur eine allgemeine Vorſtellung, eine Form, unter der Erkenntniſſe ſtehen können, aber für ſich noch keine vollſtändige Erkenntniß. Iſt mir nur das Geſetz gegeben: Alle Körper ſind ſchwer, ſo habe ich dadurch noch gar nichts erkannt, wenn mir nicht im einzelnen Fall wirklich Körper gegeben werden, welche unter dieſem Geſetze ſtehen. Weiß ich nur: Jeder freye Wille ſoll den andern in Rückſicht ſeiner Zwecke als ſeines Gleichen behandeln, und es iſt mir nicht auch ein freyer Wille wirklich unter dieſem Geſetze gegeben, ſo weiß ich damit ſo viel wie nichts. Wären mir alle Geſetze der Aſtronomie und Ethik bekannt, aber keine Welt einzelner Himmelskörper unter jenen, keine Menſchen unter dieſen, ſo hätte mir doch dieſe ganze Kenntniß keine Bedeutung. Wir müſſen daher das Geſetz immer erſt wieder durch Unterordnung an das individuelle der anſchaulichen Erkenntniß bringen, wenn dadurch wirklich erkannt werden ſoll. Dieſe Unterordnung des Beſondern unter das Allgemeine der Regel geſchieht nun im Schluß, welcher folglich die zweyte nothwendige Stufe der reflektirten Erkenntniß iſt, als Beſtimmung des Falls durch die Regel.

Schließen heißt die Wahrheit oder Falſchheit eines Urtheils aus andern ableiten. In jedem Schluſſe werden nach einem logiſch hypothetiſchen Verhältniſſe Urtheile als der Grund gegeben, aus denen ein anderes Urtheil folgt. Die gegebenen Urtheile ſind die Prämiſſen des Schluſſes, das folgende heißt der Schlußſatz. Die Regel der Verbindung von Grund und Folge iſt aber bey jedem Schluſſe das Geſetz, welches man gewöhnlich das Dictum de omni et nullo nennt, und welches am beſtimmteſten ausgeſprochen wird: Was vom Allgemeinen gilt, das gilt auch vom untergeordneten Beſondern, und was vom

Beſondern gilt, das gilt auch bedingungsweiſe vom übergeordneten Allgemeinen, denn die untergeordnete Sphäre liegt in der übergeordneten.

Unter dieſer Regel ſind nun die Schlüſſe von zweyerley Art, entweder nur unmittelbare Folgerungen, wo die Prämiſſen in einem einzigen Urtheile beſtehen, oder mittelbare Schlüſſe, Vernunftſchlüſſe, wo dazu mehrere Urtheile erfordert werden.

Bey den unmittelbaren Folgerungen ſind nämlich nur Urtheile ſelbſt ihrer Form nach dasjenige Allgemeine, dem hier untergeordnet wird. Daher ergeben ſich alle Arten dieſer Folgerungen, wenn man in der Tafel der Urtheilsformen vergleicht, wiefern die eine von der andern abhängig iſt. So ergeben ſich die Regeln der Subalternation, Entgegenſetzung und Umkehrung durch die quantitativen und qualitativen Formen, andere einzelne durch die Formen der Relation.

In den Vernunftſchlüſſen hingegen findet ſich die Unterordnung in der Materie der Prämiſſen, in den in ihnen enthaltenen Begriffen. (Daher laſſen ſich auch alle Folgerungen als Vernunftſchlüſſe ausſprechen, wenn man das Verhältniß der Urtheilsformen, aus dem ſie fließen, zum Inhalt einer allgemeinen Regel macht.) Jeder Vernunftſchluß erfordert daher erſtlich einen Mittelbegriff, durch welchen ein Unterbegriff einem Oberbegriffe untergeordnet wird. Um dieſe Verhältniſſe auszuſprechen, muß alſo in einem Oberſatze das Verhältniß der Unterordnung zwiſchen dem Mittel- und Oberbegriff gedacht, im Unterſatze das zwiſchen dem Mittel- und Unterbegriff, und im Schlußſatze wird die Unterordnung des Unterbegriffs unter den Oberbegriff erkannt. Wird hier im Unterſatz der Mittelbegriff dem Unterbegriff übergeordnet, wird vom All-

gemeinen auf das Beſondere geſchloſſen: ſo iſt der Schluß in der erſten Figur, iſt aber der Mittelbegriff dem Unterbegriff untergeordnet, wird vom Beſondern aufs Allgemeine geſchloſſen: ſo iſt der Schluß in der zweyten Figur.

Soll hieraus nun nach der Grundregel ein Schluß erfolgen, ſo muß im Oberſatz ein Geſetz der Verbindung vom Mittel- und Oberbegriff in einer allgemeinen Regel erkannt werden, im Unterſatz wird ein Fall dieſer Regel bejahend untergeordnet, und im Schlußſatz der Fall durch die Regel beſtimmt. Auf dieſe geſetzmäßige Stellung läßt ſich jeder Schluß zurückbringen, wenn man ihn von eingemiſchten Folgerungen befreyt.

Der Verbindung, welcher untergeordnet wird, kann entweder nach dem Verhältniß des Subjektes und Prädikates, oder des Grundes und der Folge, oder des Ganzen und der geſammelten Glieder der Eintheilung untergeordnet werden. Wird nach dem Verhältniß des Prädikates untergeordnet, ſo iſt der Schluß ein kategoriſcher, wird nach dem des Grundes untergeordnet, ſo iſt er ein hypothetiſcher, wird nach dem des Ganzen untergeordnet, ſo iſt er ein diviſiver. (Die gewöhnliche Beſtimmung nach den Oberſätzen hält nicht Stich, indem man wenigſtens aus hypothetiſchen und disjunktiven Regeln auch kategoriſch ſchließen kann.)

Sehen wir im kategoriſchen Schluß auf die Begriffe, ſo verbindet ein Mittelbegriff ſeinen Oberbegriff mit dem Unterbegriff

1) ſowohl bejahend als verneinend bey einer ſtufenweiſen Unterordnung dreyer Begriffe; alle M ſind P, S iſt M, alſo S iſt P.

2) Wenn die Ueberordnung zweyer Begriffe über einen dritten erkannt wird, wo der gleiche Theil der Sphäre (M) entweder beyden zukommt (einige S ſind P und umgekehrt), oder nur dem einen (einige S ſind nicht P).

3) Wenn zwey Begriffe einem dritten untergeordnet werden, und zwar eine Unterordnung bejahend (alle M ſind P), die andere verneinend (M iſt nicht S) ausfällt, indem hier ein Theil der einen Sphäre außer der andern liegen muß (einige S ſind nicht P).

Wollten wir dagegen näher auf das Verhältniß der Sätze ſehen, ſo bekommen wir alle Weitläuftigkeiten der gewöhnlichen ſcholaſtiſchen Darſtellung, können aber alles doch am Ende auf die geſetzmäßige Stellung unſers erſten Falles reduciren, indem wir die Sätze durch richtige Entgegenſetzung oder Umkehrung verändern.

Für hypothetiſche Schlüſſe ſind die beſondern Regeln

1) In der erſten Figur, für den modus ponens: Wenn der Grund geſetzt iſt, wird auch die Folge geſetzt.

2) In der zweyten Figur, für den modus tollens: Wenn die Folge aufgehoben wird, iſt auch der Grund aufgehoben.

Dieſe Schlußart gehört vorzüglich der reinen Mathematik.

Das eigenthümliche des diviſiven Verhältniſſes iſt das eines Ganzen der Erkenntniß zu den geſammten Gliedern der Eintheilung. Daher erhalten wir hier nur folgende Schlußarten.

1) In der erſten Figur den Schluß nach vollſtändiger Analogie. Hier wird in einer konjunktiven Regel oder Definition ein Ganzes als Inhalt eines Begriffes aus allgemeineren Merkmahlen zuſammengeſetzt. Dieſer Schluß folgt der Regel: Wovon alle Merkmahle eines Begriffes gel-

ten oder eins nicht, das gehört in die Sphäre dieſes Begriffes oder nicht.

Dieſer Schluß iſt vorzüglich bey Klaſſenſyſtemen, wenn wir z. B. eine Blume oder ein Thier unterſuchen, in welche Stelle des Syſtems es gehöre, von Anwendung.

2) In der zweyten Figur den Schluß nach vollſtändiger Induktion. Hier wird in einer disjunktiven Regel eine Sphäre der Erkenntniß aus untergeordneten Theilen zuſammengeſetzt. Der Schluß folgt dann der Regel: Was von den Theilen einer Sphäre im Beſondern oder Allgemeinen gilt, das gilt eben ſo von dem allgemeinen Begriffe, welchem dieſe Sphäre zukommt.

Durch den kategoriſchen Schluß gewinnen wir jedesmal ein ganz neues Urtheil; im hypothetiſchen iſt nur die Aſſertion der Mittelbegriff, welche zu einem ſchon in den Prämiſſen gegebenen Urtheil hinzugebracht wird; und durch Induktion kann allein mit Allgemeinheit vom Beſondern aufs Allgemeine geſchloſſen werden.

d) Die Wiſſenſchaft.

§. 47.

Durch Begriff, Urtheil und Schluß hat die logiſche Vorſtellungsart ihre Vollſtändigkeit noch nicht erreicht. Durch Begriff und Urtheil ſtellen wir nur das logiſch kategoriſche Verhältniß des Subjekts und Prädikates, durch den Schluß das logiſche Verhältniß von Grund und Folge vor, dazu müſſen wir noch das des eingetheilten Ganzen hinzuthun, um zur Vollſtändigkeit zu gelangen. Die einzelnen Definitionen und Eintheilungen der Begriffe beziehen ſich auf ein Ganzes der Klaſſifikation in unſern Vorſtellungen, indem jedes Merkmahl in einer Definition

wieder einer höhern Definition unterworfen werden muß, bis zu dem höchſten Allgemeinen, welches nicht wieder als ein Beſonderes angeſehen werden kann. Eben ſo finden in den Unterordnungen durch Schlüſſe, noch Schlußketten oder einzelne Beweiſe ſtatt, wo wir eine Regel immer wieder von einer höhern abhängig machen, und wo wir wieder nicht eher zur Vollſtändigkeit gelangen, bis wir in höchſten allgemeinen Regeln, die nicht wieder erſchloſſen werden können, das oberſte Allgemeine feſt halten.

Wir fordern alſo hier zur Vollſtändigkeit der logiſchen Erkenntniß, gemäß der erſten Figur der Schlüſſe eine vollſtändige Erkenntniß alles Beſondern durch ſein Allgemeines. Das höchſte Allgemeine heißt aber ein Princip; das Princip in Begriffen wird ein einfacher Begriff; in Urtheilen ein Grundſatz genannt. Die Erkenntniß aus Principien iſt Wiſſenſchaft, und die höchſte logiſche Form der Unterordnung alles Beſondern unter ſein Princip iſt Syſtem.

Betrachten wir nun die Formen der Syſteme ſo, wie ſie da ſtehen, wenn die Wiſſenſchaft vollſtändig gebildet iſt, ohne Rückſicht darauf zu nehmen, wie der Verſtand in dieſer oder jener Wiſſenſchaft erſt dazu gelangt, dieſe Anordnung in ſeine Gewalt zu bringen, d. h., betrachten wir ſie ſo, wie nach der erſten Schlußfigur immer das Beſondere aus ſeinem Allgemeinen erkannt wird: ſo hat jede Wiſſenſchaft ein Syſtem von Begriffen, und ein Syſtem von Urtheilen. Das Syſtem der Begriffe läuft von erſten gegebenen Begriffen aus, und ordnet dieſe in Definitionen und Eintheilungen den zuſammengeſetzten unter. Das Syſtem der Urtheile ordnet jeden erweislichen Satz ſeinen Grundſätzen unter.

Die Syſteme von Begriffen ſind hier für verſchiedene

Wiſſenſchaften nur in der Art, wie ſie gebildet werden können, verſchieden, indem wir bald von gegebenen Begriffen ausgehen müſſen, bald gleich mit gemachten anfangen können. Im vollendeten Syſtem haben ſie aber alle einerley logiſche Form der Klaſſifikation in Definitionen und Eintheilungen.

Hingegen das Syſtem der Urtheile entſteht durch Beweiſe, und alſo durch Schlüſſe, und als vollendetes Syſtem durch Schlüſſe der erſten Figur. Es finden alſo hier wieder die Verſchiedenheiten jener Schlüſſe ſtatt. Dem ganzen Syſtem aller Wiſſenſchaften liegen drey einfache ſyſtematiſche Formen, des kategoriſchen, hypothetiſchen und konjunktiven Syſtems zu Grunde. Der Unterſchied dieſer drey Syſteme ergiebt ſich auf folgende Weiſe.

Vermittelſt des Verhältniſſes von Subjekt und Prädikat wird in der erſten Figur kategoriſcher Schlüſſe ein Merkmahl eines Begriffes auf einen ihm untergeordneten übertragen, wodurch ein neues Urtheil entſteht, deſſen Wahrheit, als ganz in der Wahrheit des Oberſatzes enthalten, vorgeſtellt wird. Durch kategoriſche Schlüſſe wird im Schlußſatz nur ein Fall aus der einen Regel herausgezogen. Z. B. Wenn ich ſchließe, Alle Körper ſind ſchwer, alſo auch das Gold, ſo war das Gold unter allen Körpern ſchon mit enthalten, und wird nun nur einzeln genannt. Es findet alſo hier eine wirkliche Einordnung der Wahrheit des Schlußſatzes in die des Oberſatzes ſtatt, und dieſe iſt das eigenthümliche des kategoriſchen Syſtems.

Zweytens in der erſten Figur hypothetiſcher Schlüſſe iſt in einer hypothetiſchen Regel die Unterordnung der Folge unter den Grund ſchon gegeben, dazu wird die Aſſertion des Grundes erkannt, und nun auf die Aſſertion der Folge

geſchloſſen. Wir erhalten alſo hier aus den gegebenen Urtheilen kein neues, ſondern wir geben nur die Aſſertion zu einer vorhin nur problematiſch gedachten Folge durch die Aſſertion des Grundes. Hier wird alſo die Wahrheit des Schlußſatzes nicht als in der des Grundes enthalten eingeſehen, ſondern ihr nur untergeordnet. So wird z. B. aus der einen hypothetiſchen Grundregel: Wenn zwey Punkte gegeben ſind, ſo läßt ſich durch dieſe allemal nur eine gerade Linie ziehen, in der Geometrie die ganze Lehre von der Kongruenz der Dreyecke bewieſen, wir gewinnen dabey bey jedem Schritte an Inhalt, indem wir die neue Wahrheit nicht als in der vorigen enthalten, ſondern nur als unter ihrer Bedingung ſtehend, erkennen. Unterordnung der Gewißheit iſt daher das eigenthümliche Geſetz des hypothetiſchen Syſtems.

Drittens in der erſten Figur diviſiver Schlüſſe wird eine konjunktive Regel zum Oberſatze gebraucht, welche mehrere allgemeine Beſtimmungen deſſelben Ganzen zuſammenfaßt. Der Unterſatz ordnet ein Beſonderes unter die einzelnen Theile der Regel, und der Schlußſatz faßt dann dieſe Unterordnungen als Unterordnung unter das Ganze zuſammen. Z. B. Ich habe ein wohlriechendes blaues Blümchen; die Blume neigt ſich am Stengel herab, die unregelmäßige Blumenkrone hat fünf Blätter, deren unterſtes gehörnt iſt, die Staubbeutel ſind zuſammengewachſen: es iſt alſo ein wohlriechendes Veilchen, denn dieſe Beſtimmungen zuſammen vereinigt machen den Begriff deſſelben aus. In dieſem Schluſſe iſt nur von der Zuſammenfaſſung nebengeordneter Urtheile in uns die Rede. Das konjunktive Syſtem hat es daher nur mit der Nebenordnung der Gewißheit in mehrern Urtheilen zu thun.

Nach dieſen Unterſchieden haben die drey Arten der Syſteme ſehr verſchiedene Verhältniſſe zur logiſchen Vorſtellungsart überhaupt. Die meiſte Gewalt hat die Reflexion über das kategoriſche Syſtem; wenn die Grundſätze und das Syſtem der Begriffe gegeben ſind, ſo kann ſie ſich das ganze Syſtem ſelbſt entwickeln, dafür iſt aber auch der ganze Gehalt der Wahrheit hier ſchon in den Grundſätzen ausgeſprochen. Im hypothetiſchen Syſtem hat die Reflexion ſchon weit weniger Gewalt, ſie kann nur das ſonſt ſchon durch Anſchauung gegebene in Unterordnung bringen, die Wahrheit wird zwar von den Grundſätzen abhängig gemacht, aber die Wiſſenſchaft gewinnt im Fortſchritt an Inhalt durch die Anſchauung. Endlich im konjunktiven Syſtem beruht die ſyſtematiſche Einheit nur auf der Regel, wodurch die Anordnung der Urtheile beſtimmt iſt, es giebt hier eigentlich keine Grundſätze der Wiſſenſchaft, ſondern jedes Urtheil beruht nur auf ſich ſelbſt, und iſt dem andern bloß beygeordnet.

Zweyter Abſchnitt.

Theorie der Reflexion.

a) Reſultate aus dem vorigen.

§. 48.

Das Reſultat aus dieſer ganzen Beſchreibung der Thätigkeiten des Reflexionsvermögen iſt, daß wir durch alle Begriffe, Urtheile, Schlüſſe und Syſteme das Verhältniß des Allgemeinen zum Beſondern in unſern Vorſtellungen vollſtändig ausſprechen wollen. Begriff und Urtheil machen hier die Grundlage, iſt dieſe gegeben, ſo beſtimmen ſich dann Schluß und Syſtem als bloße Folge. Es iſt in dieſer Vorſtellungsart gegeben:

1) Im Begriffe die Vorſtellung des Allgemeinen ſelbſt, aber nur als problematiſche Vorſtellung.

2) Dieſe wird auf die Erkenntniß wieder zurückgeführt, indem wir im Urtheil wieder die Beziehung auf den Gegenſtand hinzubringen, welche das weſentliche der Vorſtellung des Beſondern iſt, und durch das Verhältniß entſpringt, welches der Satz der Beſtimmbarkeit ausſpricht: Jedem Dinge kommt jeder allgemeine Begriff entweder poſitiv oder negativ zu.

3) Die durch Begriffe in Urtheilen enthaltene Erkenntniß beruht auf zwey Thätigkeiten der Reflexion, der Subſumtion oder Unterordnung, und der Aſſertion oder Ausſage. Aſſertion iſt es, wodurch das Urtheil als wirkliche Erkenntniß, und nicht bloß problematiſche Vorſtellung beſtimmt wird. Ein Urtheil enthält ſeiner Form nach aber nur die Aſſertion einer Unterordnung unmittelbar. Denn wenn es gleich Sätze giebt, welche nur das Daſeyn eines Dinges ausſagen, ſo wird doch auch hier der Form nach dieſes Daſeyn als ein Prädikat dem Dinge als dem Subjekte beygelegt. Man kann daher ſagen, ſo wie die Anſchauung jederzeit das Daſeyn eines Dinges vorſtellt, ſo ſagt das Urtheil des Vorhandenſeyn einer Unterordnung in unſern Vorſtellungen aus, und damit zugleich eine Verbindung allgemeiner Begriffe, deren verſchiedene Abſtufungen ſich in den kategoriſchen, hypothetiſchen und diviſiven Verhältniſſen zeigen.

4) Der Zweck dieſer Vorſtellungsart geht immer auf Apodikticität der Erkenntniß.

§. 49.

Zur Erkenntniß des Beſondern durch das Allgemeine brauchen wir die Vereinigung dreyer logiſcher Vermögen. Vermögen das Allgemeine zu denken, Verſtand; Vermögen das Beſondere dem Allgemeinen unterzuordnen, Urtheilskraft; Vermögen das Beſondere durch das Allgemeine zu beſtimmen, Vernunft. Dieſe wiederhohlen ſich bey jeder Abſtufung der logiſchen Vorſtellungsart nach folgender Tafel:

Verſtand,	Prädikat,	Regel,	Princip;	Allgemeines.
Urtheilskraft,	Subjekt,	Fall,	Lehrſatz;	Unterordnung.
Vernunft,	Urtheil,	Schluß,	Syſtem;	Beſtimmung.

Endlich die Abſtufungen im Denken ſelbſt machen ſich im Unterſchied des kategoriſchen, hypothetiſchen und diviſiven faſt nach demſelben Geſetz, nur daß jeder Theil durch die Unterordnung der reflektirten Erkenntniß bedingt iſt.

Daher ſtellt ſich dieſes in folgender Ueberſicht dar:

Unterordnung.	*giebt in Rückſicht des Verhältniſſes der Vorſtellungen überhaupt.*
a) problematiſch allgemeiner Vorſtellungen.	Subjekt und Prädikat.
b) von Aſſertionen.	Grund und Folge.
c) der Beſtimmung des Beſondern durch das Allgemeine.	Ganzes und die Glieder der Eintheilung.

giebt in Rückſicht des beſondern logiſchen Verhältniſſes:

1) für den Begriff:	2) für das Urtheil:
Merkmahl.	Regel.
Ausſage des Merkmahls vom Begriff.	Schluß.
Definition und Eintheilung.	Wiſſenſchaft.

Gehört hier die erſte Tafel der Vorſtellung des *Allgemeinen*, ſo gehört die andere der Vorſtellung der *Verbindung* durch das Allgemeine.

§. 50.

Wollen wir dieſe Zuſammenſtellung für die weitere Unterſuchung benutzen: ſo müſſen wir dabey vorzüglich auf folgende Bemerkung ſehen, welche das Hauptreſultat aller unſrer Unterſuchungen iſt.

1) Der Zweck der geſammten logiſchen Vorſtellungsart geht darauf, mit Apodikticität die nothwendigen Geſetze der Einheit und Verbindung zu erkennen; Apodikticität, analytiſche Einheit und Verbindung ſind eigentlich das neue, welches durch den logiſchen Gedankenlauf in unſern Vorſtellungen erſcheint.

2) Durch die logiſchen Vorſtellungen, durch Begriff, Urtheil, Schluß und Syſtem wird dieſe Nothwendigkeit, Einheit und Verbindung unſerm Geiſte nicht gegeben, ſondern nur mittelbar erkannt. Dieſe logiſchen Formen gehören dem Reflexionsvermögen, und ihre mittelbare Erkenntniß bedeutet nur die Wiederbeobachtung jener Geſetze in unſerm Innern. Das Reflexionsvermögen muß von der Vernunft als der urſprünglichen Selbſtthätigkeit der Erkenntnißkraft genau unterſchieden werden, weil es nur dem innern Sinn entſpricht, und die innere Wahrnehmung deſſelben zur vollſtändigen Selbſterkenntniß ergänzt, indem es dieſe zu einem Ganzen der innern Erfahrung erweitert. Wir müſſen daher Form und Inhalt des logiſchen Gedankenlaufes unterſcheiden, ſeine Form gehört der Reflexion an: ſein Inhalt aber der Vernunft. Das Urtheil iſt nämlich nicht eine urſprüngliche Erkenntniß der Vernunft ſelbſt, ſondern nur eine mittelbare Erkenntniß, d. h., die bloße Formel des Wiederbewußtſeyns einer urſprünglichen Erkenntniß. So müſſen wir Regel und Geſetz unterſcheiden. Das Ge=

ſetz iſt die unmittelbare Erkenntniß, welche das Objekt einer Regel wird, indem wir uns in letzterer des Geſetzes bewußt werden.

3) Begriffe und Urtheile entſpringen in unſerm Geiſte durch Vergleichung und Abſtraktion; ſetzen wir nun jene Einheit, Verbindung und Nothwendigkeit fürs erſte nur als Thatſache in unſrer Erkenntniß voraus, ſo ſind wir dann im Stande, eine Theorie des Reflexionsvermögens, als des Vermögens der Wiederbeobachtung derſelben vollſtändig zu geben.

b) Verſtand und Vernunft.

§. 51.

Fürs erſte müſſen wir den Unterſchied des Reflexionsvermögens und der Vernunft noch genauer ins Auge faſſen. Die erſte Schwierigkeit, die uns dabey vorkommt, iſt die Vieldeutigkeit der Worte: Verſtand und Vernunft, welche uns hier für die gemeine Sprache die wichtigſten Verhältniſſe verſteckt.

Wir haben gleich anfangs eine Wortbeſtimmung angegeben, nach welcher wir die Selbſtthätigkeit im Erkennen Vernunft nannten, die Empfänglichkeit im Erkennen, Sinn. Da nun in unſerm Innern alles Thätigkeit iſt, ſo iſt alſo unſer ganzes Erkenntnißvermögen Vernunft, und der Sinn hängt ihr nur als eine Beſchränkung an. Deswegen nannten wir die Vernunft ſelbſt, wiefern ſie in ihren einzelnen Aeußerungen vom Sinne beſtimmt war, Sinnlichkeit, wiefern dies nicht der Fall war, Verſtand. Nach dieſer Wortbeſtimmung konnten wir nun die Sinnlichkeit genau unterſuchen, indem ſie poſitiv beſtimmt wurde als das Vermögen durch Empfindung Sinnesanſchauungen zu ha-

ben. Die angegebene Erklärung des Verſtandes aber wurde gleich unbeſtimmt, indem ſie nur negativ das umfaßte, was dem Sinne nicht gehört. Mit dieſer Erklärung können wir daher weiter nichts anfangen, vielmehr fanden wir noch zwiſchen der Sinnlichkeit und dem Verſtande das ganze Gebiet der Einbildungskraft, durch welche wir die reine mathematiſche Anſchauung erhielten, und das Spiel der Vorſtellungen durch Aſſociation; neben dieſem zeigte ſich dann beſtimmter das eigne Gebiet des Verſtandes, als das Gebiet desjenigen in der Erkenntniß, deſſen wir uns nur durch Reflexion bewußt werden.

Hier bedeutet alſo Verſtand eigentlich das Reflexionsvermögen, und dies iſt der beſtimmteſte Begriff, der ihm in der gewöhnlichen Sprache gehört. In dieſem unterſcheiden wir nun nochmals als Theile des Reflexionsvermögens logiſchen Verſtand, logiſche Urtheilskraft und logiſche Vernunft, wie eben angeführt wurde. Von dieſen untergeordneten Bedeutungen von Verſtand und Vernunft wollen wir aber jetzt abſehen, und wollen nur den Verſtand als Reflexionsvermögen überhaupt, Vernunft als die unmittelbare Selbſtthätigkeit im Erkennen betrachten.

Hier kommt es nun zu einer richtigen Beſtimmung des Reflexionsvermögens erſtlich auf ſein Verhältniß zur Sinnlichkeit, und dann auf ſein Verhältniß zur Vernunft an.

§. 52.

Wir unterſcheiden das Vermögen der intuitiven Erkenntniß, welche dem innern Sinn unmittelbar in der innern Wahrnehmung gegeben iſt, vom Verſtande als dem Reflexionsvermögen, dem Vermögen der diskurſiven Erkenntniß, welchem die Erkenntniß durch Begriff und Urtheil gehört. Dieſer Unterſchied des Anſchauungs- und Reflexions-

vermögens iſt der gemeine Unterſchied zwiſchen Sinn und Verſtand in der Sprache. Für die erſte Selbſtbeobachtung treten ſich das intuitive und diskurſive, die durch Affektion beſtimmte Anſchauung und die durch Reflexion beſtimmte willkührliche Erkenntniß einander gegenüber. Nach dieſen Wortbedeutungen iſt denn auch in der Philoſophie meiſtentheils der Streit über die Rechte des Sinnes oder des Verſtandes geführt worden. So ſagt Kant noch, es ſey ihm nicht gelungen, Sinn und Verſtand aus einer Quelle in unſerm Geiſte abzuleiten, und hofft vielen Vortheil von dieſer Vereinigung für die Philoſophie, wenn ſie gelänge. Auf der andern Seite ſuchten die Empiriker in der Philoſophie dieſe Vereinigung wirklich herzuſtellen, indem ſie den Verſtand aus dem Sinne ableiteten, die Rationaliſten hingegen, indem ſie den Sinn in den Verſtand auflöſten. Beydes aber unrichtig, denn die Vereinigung geſchieht nicht dadurch, daß Sinn und Verſtand auf einander zurückgeführt werden, ſondern dadurch, daß wir beyde durch ein drittes die Vernunft zuſammenbringen. Alle Mißverſtändniſſe beruhen hier nur darauf, daß nicht bemerkt wurde, der Unterſchied unſers Anſchauungsvermögens und der Reflexion ſey nur ein Unterſchied für die innere Wiederbeobachtung unſrer Erkenntniſſe und nicht für die unmittelbare Beſchaffenheit unſrer Erkenntniſſe ſelbſt. Die genaueſte Beſtimmung der Anſchauung iſt nämlich: Anſchauung iſt eine Erkenntniß oder Vorſtellung, welche wir durch den innern Sinn unmittelbar in uns wahrnehmen; Reflexion hingegen dient dazu, um auch ſolche Erkenntniſſe und Vorſtellungen vor die innere Selbſtbeobachtung zu führen, welche wir unmittelbar in uns nicht wahrnehmen können.

Gegen jene einſeitigen Anſichten müſſen wir aufweiſen, daß die Anſchauung des Sinnes und das Urtheil des Verſtandes als zwey verſchiedene Elemente neben einander beſtehen müſſen, und daß wir keins auf das andere zurückführen können. Hier hält nun erſtlich der Vorſchlag der Empiriker, alles Denken als eine Modifikation des Empfindens zu erklären, eine nähere Vergleichung mit der Selbſtbeobachtung gar nicht aus. Im Anſchauen bin ich immer an den Moment meines Bewußtſeyns gebunden, ich kann mir als Anſchauung nur einer Erkenntniß bewußt werden, welche im Augenblick der Wahrnehmung zu den Zuſtänden meines Gemüthes gehört, ich ſehe und höre bald dies bald jenes. Es liegt alſo in der Anſchauung höchſtens, wie ein Ding jetzt iſt, aber niemals, wie etwas nothwendig ſeyn muß zu aller Zeit. Alſo nur das, daß wir den Begriff der Nothwendigkeit in unſern Vorſtellungen haben, er mag nun anwendbar ſeyn oder nicht, das zeigt ſchon etwas in unſerm denkenden Geiſte, was durch Empfindung nicht möglich wäre, und bezeichnet uns ein eignes Gebiet des Urtheils neben der Anſchauung. Die einfachſte mathematiſche Erkenntniß geht ſchon über dies Gebiet der bloßen Anſchauung hinaus, denn wenn ich nur vier Punkte neben einander ſehe, ſo bin ich mir damit gleich bewußt, daß $2 \times 2 = 4$ ſey in allen Fällen und zu jeder Zeit. Die Erkenntniß eines allgemeinen Geſetzes könnte uns gar nicht zum Bewußtſeyn kommen ohne Begriff und Urtheil.

Auf der andern Seite wollen die Rationaliſten nur die Rechte des Verſtandes gelten laſſen, und am beſtimmteſten behaupten L e i b n i tz und die Wolfiſche Schule, nur durch die Deutlichkeit des Verſtandes ſey Wahrheit zu erhalten, es ſey die Abſicht der Philoſophie, die dunkle und verworrene Vorſtellungsart des Sinnes ganz auf deutliche Erkennt-

niß mittelbar durch Begriffe zu reduciren. Dagegen weiſen wir auf, daß dieſe Reflexionserkenntniß durch Begriffe, daß alle deutliche Erkenntniß ein bloß relatives Beſtehen hat, daß ſie ohne unmittelbare Anſchauung gar nicht vorkommen kann, und daß wir einen großen Theil unſrer Erkenntniſſe nie in Begriffe aufzulöſen vermögen.

Die Abhängigkeit der Begriffserkenntniß von der Anſchauung bemerkten wir ſchon bey der Beſchreibung der Begriffe, denn beym einzelnen Denken müſſen wir doch dem Definiren einmal Gränzen ſetzen, und ſtatt deſſen uns eines anſchaulichen Schema's der Einbildungskraft bedienen, können auch durch alles Denken das individuelle wirkliche nie erreichen, wenn wir nicht auf die Anſchauung zurückgehen. Vorzüglich dient aber die ganze reine Mathematik als Wiſſenſchaft, oder in der einzelnen Anwendung, um zu zeigen, daß es viele Verhältniſſe giebt, die ſich nie in Begriffe auflöſen laſſen. Die erſten Beweiſe der Geometrie für die Gleichheit und Aehnlichkeit verſchiedener Figuren werden nur dadurch geführt, daß ich zeige, die eine laſſe ſich ganz in die Stelle der andern legen, oder wie man ſagt, ſie decken einander, wo ich offenbar die Kongruenz nur anſchaulich mache. Derſelbe Fall iſt es mit der ganzen Wiſſenſchaft. Aber auch in gewöhnlichen Dingen zeigt ſich das nämliche, wofür **Kant** die evidenten Beyſpiele gegeben hat. Es muß ein innerer Unterſchied in dem Weſen der Dinge ſeyn, daß ſich der Hopfen jederzeit mit der Sonne, die Bohnen aber wider die Sonne, oder von der rechten zur linken um ihre Stange winden; dieſer innere Unterſchied beyder Pflanzenarten läßt ſich aber durchaus durch keine Begriffe verſtändlich machen, ſondern nur durch das äußere Verhältniß der Anſchauung, wie hier durch die Richtung im Laufe der Sonne um die Erde, oder durch das Verhältniß der rechten und linken

Hand. Eben ſo bey rechts und links gewundenen Schnecken, oder ſelbſt der rechten und linken Hand deſſelben Menſchen. So gleich in allen Theilen dieſe Hände ſich ſeyn mögen, ſo könnte man doch ungeachtet aller innern Uebereinſtimmung nicht den kleinſten Theil der einen an die Stelle des andern ſetzen, indem in der einen immer alles verkehrt liegt als in der andern. Dieſer Unterſchied kann aber doch durchaus nur durch die Anſchauung klar werden, und nie durch Begriffe.

§. 53.

Doch dies ſind nur die leichter aufzuhebenden Mißverſtändniſſe in dem Verhältniß der Reflexion zur Anſchauung. Neuerdings iſt hier die Bemerkung wichtiger geworden, daß Anſchauungsvermögen und Sinnlichkeit nicht nothwendig eins ſeyn müßten, daß es ja auch eine unmittelbare Anſchauung der Vernunft, eine intellektuelle Anſchauung geben könne. Nehmen wir nun auch den Begriff der Anſchauung ganz ſo ſtreng, wie er ſo eben beſtimmt wurde, ſo iſt allerdings in dem Begriffe gleichſam einer Verſtandesanſchauung oder einer intellektuellen Anſchauung kein Widerſpruch. Intellektuelle Anſchauung wäre die urſprüngliche, vom Sinne unabhängige Erkenntniß der Vernunft, deren ſich dieſe unmittelbar ohne Reflexion auch wieder bewußt wäre.

Früher, z. B. bey Kant, wurde in Rückſicht dieſes Begriffes als allgemein zugeſtanden vorausgeſetzt, daß in unſrer Vernunft von einer ſolchen Anſchauung nicht die Rede ſeyn könne, eben weil wir an Sinn und Reflexion gebunden ſind. Man betrachtete dieſe intellektuelle Anſchauung nur als zur Idee des göttlichen Verſtandes gehörig, in welchem das urſprüngliche Vorbild der Archetypus unſrer Erkenntniß liege, von dem uns nur ein unvollſtändiges Nach-

bild als Ektypus möglich ſey. Man fand das Eigenthümliche der intellektuell anſchauenden Vernunft darin, daß vor ihrer Anſchauung ſynthetiſch die Allheit des Univerſums offen liegen, dagegen wir vom Sinne geleitet nur immer dieſes und jenes einzelne anſchaulich auffaſſen können, und uns immer erſt analytiſch abgezogener Formen von allgemeinen Geſetzen bedienen müſſen, um zur Erkenntniß einer Allheit zu gelangen. Nachher fing Fichte durch Verwirrung der Begriffe an, von intellektueller Anſchauung als einem Eigenthum unſers Geiſtes und dem wahren Auge des Philoſophen zu ſprechen, ſo daß es jetzt ſehr ſchwer geworden iſt, hierüber ganz deutlich zu werden. Denn erſtlich iſt der Ausdruck Anſchauung zweydeutig geworden, und dann denken ſich bey intellektueller Anſchauung verſchiedene ſehr verſchiedenes. Bey Fichte wurde das reine Selbſtbewußtſeyn oder auch die innere Anſchauung anfangs ſo genannt, nach und nach aber läuterte ſich das Ich zum reinen Ich, zur Idee der Gottheit aus, und Schelling ließ nun nur das Abſolute oder die göttliche Anſicht der Dinge durch dieſe Anſchauung erfaſſen. Indem er aber dieſe göttliche Anſicht doch ſelbſt zu beſitzen wähnte (in einer Wiſſenſchaft vom All oder Abſoluten), ſo verwandelte ſich ihm die Fülle der göttlichen Weltanſchauung in die abſolute Leere der alles indifferenziirenden ewigen Einheit der Dinge, aus deren Abgrund nur der Schein getrennter Individualitäten vor der endlichen Anſicht aufſtiege. Er verwechſelt nämlich hier das formale Grundbewußtſeyn der Einheit in unſrer Vernunft, welches wir ſpäter als urſprüngliche formale Apperception werden kennen lernen, mit Anſchauung und zugleich mit der vollendeten Erkenntniß unſrer Vernunft, welche wir ſpäter die transcendentale Apperception nennen.

Wir können alſo dieſe Mißverſtändniſſe erſt da ganz aufhellen, wo wir von jenem Grundbewußtſeyn der Vernunft näher ſprechen, vorläufig müſſen wir nur die untergeordneten Irrthümer rügen.

So viel können wir hier gleich feſt ſtellen. Wäre es unſrer Vernunft möglich, ſich die urſprüngliche von den Affektionen des Sinnes unabhängige Grundform ihrer Erkenntniß zur Anſchauung zu erheben, beſäße ſie alſo intellektuelle Anſchauung, ſo wäre ſie damit zugleich in Rückſicht des Wiederbewußtſeyns ihres Innern vom innern Sinne befreyt, und beſäße gar keine Reflexion. In dieſelbe Organiſation einer Vernunft, in welche Sinn und Reflexion eintritt, kann keine intellektuelle Anſchauung kommen. Dieſe würde nur der Idee einer vom Sinne ganz befreyten Vernunft gehören, von der wir uns aber gar keine poſitive Vorſtellung machen können, weil unſre ganze Erkenntniß vernichtet wäre, ſobald wir den Sinn wegnehmen. Die ganze Erdichtung einer intellektuellen Anſchauung in unſrer Vernunft entſteht immer nur durch die Phantaſie, daß wir uns bald von dieſer bald von jener Beſchränkung des Sinnes zu befreyen wähnen, indem wir die Beſchränkung doch in der That nur zum Verſuch einmal durch Negation aufheben. So meinte Fichte in der innern Anſchauung eine intellektuelle zu finden, nur weil ſie nicht vom äußern Sinne gegeben wird, oder im reinen Selbſtbewußtſeyn, weil es nicht ſinnliche Anſchauung iſt, und eben ſo Schelling vom Grundbewußtſeyn der Einheit in der Vernunft, weil es nicht ſinnlich iſt. Das letztere können wir hier noch nicht deutlich machen, ich bleibe alſo nur bey dem andern ſtehen. Ueber das reine Selbſtbewußtſeyn haben wir früher ſchon geſprochen, und da gefunden, daß das bloße Bewußt-

ſeyn meines Daſeyns allerdings nicht vom Sinne allein in uns beſtimmt werde, daß es aber gar keine Anſchauung ſey, ſondern nur ein unbeſtimmtes Gefühl, dem wir erſt durch Reflexion ſeinen Gegenſtand beſtimmen können. Innere Anſchauung unſrer Thätigkeit konnte aber nur durch Verwechſelung mit jenem reinen Selbſtbewußtſeyn für intellektuell gehalten werden. Wer ſie ſelbſt beobachtet, findet ihre ſinnlichen Eigenſchaften unfehlbar. Denn erſtlich die innern Anſchauungen ſind veränderlich, indem ſie einzelne, veränderliche Zuſtände des Gemüths darſtellen, deren Beſchaffenheit ſogar meiſt durch äußere Empfindung beſtimmt worden iſt. Sie ſetzen alſo zu ihrer Möglichkeit einzelne innere Affektionen des Gemüths voraus, welche Beſtimmungen des innern Sinnes ſind. Ja ſie ſind ſogar in ſolcher Abhängigkeit von der äußern Erfahrung, daß ſie nicht nur durch Veränderungen des Körpers periodiſch ganz unterbrochen werden, ſondern ſogar nur durch Beyhülfe der äußern Erfahrung hinlangen, um eine innere Erfahrung zu Stande bringen zu können. Sie ſind alſo durchaus keine urſprünglichen Thätigkeiten des Gemüths, ſondern nur in einzelnen Empfindungen enthalten. Zweytens von einer andern Seite angeſehen, folgt eben dies aus der Analogie zwiſchen äußerer und innerer Anſchauung, oder der Analogie zwiſchen Zeit und Raum. Findet gleich die innere Anſchauung durch das reine Selbſtbewußtſeyn unabhängig vom Raume ſtatt, ſo ſteht ſie doch unter den ſinnlichen Bedingungen der Zeit. Wir können alle Zeitverhältniſſe bildlich in räumlichen Verhältniſſen anſchauen, ja die Zeit ſelbſt iſt im Bilde einer geraden Linie vorſtellbar, und alle innern Zuſtände des Gemüths, welche uns in innerer Anſchauung gegeben ſind, werden in der Zeit vorgeſtellt. Wir müſſen alſo hierin die innere Anſchauung als gleichartig mit der äußern erkennen.

ſie iſt eben ſo ſinnlich wie jene, ſie beruht wie ſie auf Empfindung, und iſt nicht intellektuell.

Wenn alſo gleich der Begriff der intellektuellen Anſchauung keinen Widerſpruch enthält, ſo iſt doch unſer Anſchauungsvermögen an den innern Sinn gebunden, wir können uns nur die ſinnliche Erkenntniß in der Empfindung und die erſten zu ihr hinzukommenden Formen der Verbindung in der mathematiſchen Anſchauung der produktiven Einbildungskraft vor dem innern Sinne zur Anſchauung erheben; um uns aber eines mehreren und allgemeineren in unſerm Innern bewußt zu werden, dazu brauchen wir eben die vermittelnde Reflexion.

§. 54.

So viel über das Verhältniß des Reflexionsvermögens zur Sinnlichkeit, wir müſſen es nun noch genauer mit der Vernunft vergleichen, und dieſe Unterſcheidung iſt das wichtigſte für alle unſre folgenden Unterſuchungen. Der Verſtand als oberes Erkenntnißvermögen iſt die Vernunft ſelbſt in ihrer urſprünglichen Aeußerung, welche ihr als erregbarer Erkenntnißkraft unmittelbar zukommt; ſo werden ihr die allgemeinen und nothwendigen Erkenntniſſe der Philoſophie und Mathematik zugeſchrieben, welche ein unveränderliches Eigenthum jedes menſchlichen Gemüthes ſind. Dieſer beharrlichen Thätigkeiten können wir uns aber erſt mittelbar im logiſchen Gedankenlauf durch Reflexion bewußt werden. Das Reflexionsvermögen iſt alſo nur ein Vermögen der innern Selbſtbeobachtung der Vernunft, und nicht ihre urſprüngliche Spontaneität ſelbſt. Mit allem Reflektiren thun wir nichts neues zur Erkenntniß hinzu, wir beobachten nur, was in unſrer Vernunft liegt, und müſſen alſo dieſes Beobachtungsvermögen genau von dem

erſten unterſcheiden, was hier beobachtet werden ſoll. Der beobachtenden Reflexion gehört das willkührliche und das mittelbare logiſche Vorſtellen in Begriff, Urtheil, Schluß und Wiſſenſchaft. Aber eben dieſe Willkührlichkeit der Reflexion wird gewöhnlich nicht von der Spontaneität der Vernunft unterſchieden, und daher alle Dunkelheiten in dieſem Gebiete. Durch unſern Willen machen wir indeß doch offenbar Wahrheit und Erkenntniß nicht, ſondern wir leiten nur unſre innere Selbſtbeobachtung. Letzterer liegt dann erſt die Spontaneität der Vernunft als das Vermögen mit Nothwendigkeit zu erkennen zu Grunde. Das Verhältniß zwiſchen dem Reflexionsvermögen und der Spontaneität der Vernunft iſt daſſelbe, welches wir beym innern Sinn und der produktiven Einbildungskraft fanden.

Das Vorhandenſeyn der innern Thätigkeiten iſt vom Bewußtſeyn um dieſelben noch verſchieden, ſie müſſen von der Dunkelheit erſt zur Klarheit erhoben werden, damit wir uns ihrer bewußt werden. Hier iſt nun die willkührliche Reflexion das Vermögen des Wiederbewußtſeyns, welches den innern Sinn zur vollſtändigen Selbſterkenntniß ergänzt, die Spontaneität der Vernunft liefert hingegen jene unmittelbaren Erkenntniſſe, deren die Reflexion ſich wieder bewußt werden will. In unſrer Vernunft liegt als das Geſetz ihrer Wahrheit über allen Irrthum erhaben eine unmittelbare Erkenntniß, die aber für ſich unausſprechlich bleibt, welche nicht zur Anſchauung erhoben werden kann, deren wir uns nie im Ganzen, ſondern nur in zerſtreuten Einzelheiten oder allgemeinen Formen durch Reflexion bey Gelegenheit ſinnlicher Anſchauungen bewußt werden. Durch dieſe unmittelbare Erkenntniß, welche eigentlich der Vernunft als ſelbſtthätiger Erkenntnißkraft gehört, kommt erſt= lich über die Empfindung alles mathematiſche in unſre Er=

kenntniß, ſo wie es die produktive Einbildungskraft liefert, mit dem Raume und der Zeit. Dann aber auch alle allgemeinen Geſetze, und vorzüglich die Verbindungen, welche wir durch die Kategorien denken, wodurch wir etwas als groß, oder nach Qualitäten denken, wodurch wir uns Subſtanzen und den Wechſel der Begebenheiten als durch Urſachen bewirkt vorſtellen, wodurch wir endlich mögliches und nothwendiges neben dem wirklichen zu denken vermögen.

Ferner liegt in dieſer unmittelbaren Erkenntniß das Grundbewußtſeyn alles Glaubens, von dem unſre Ueberzeugung der höchſten Realität ausgeht, wodurch wir überzeugt ſind, daß in der ewigen Ordnung der Dinge das höchſte Gut und ſein Ideal das Geſetz des Daſeyns der Dinge ſey, wodurch endlich uns die Ideen der Schönheit, der Tugend und des Rechtes Realität erhalten. Dieſe unmittelbare Erkenntniß liegt verborgen in dem innern Weſen der Vernunft, ſie kann ſie nicht unmittelbar in ſich wahrnehmen, ſondern ſie iſt an den innern Sinn gebunden, durch welchen ſich die Reflexion einleitet, die uns allmählich auf ein künſtliches Wiederbebußtſeyn führt, anfangs in poſitiven Begriffen und Urtheilen über die Erfahrung, zuletzt aber nur in negativen Formen der Ideen, und dadurch erſt wird uns mittelbar unſer ganzes Inneres hell.

In dieſem Verhältniß liegt das ganze Geheimniß der Philoſophie verborgen, wir haben damit alle unſre folgenden Unterſuchungen anticipirt, indem es unſre einzige Sorge ſeyn wird, dieſe Natur der Reflexion deutlich zu machen, und vorzüglich jene unmittelbare Erkenntniß der Vernunft in allen ihren Theilen kennen zu lernen.

In allen bisherigen Verſuchen zur Philoſophie iſt dies Verhältniß der Reflexion zur Vernunft mehr oder weniger

falſch beurtheilt werden. Sobald es allgemein richtig verſtanden ſeyn wird, werden wir eigentlich das Ende der Geſchichte der Philoſophie in ihrer jetzigen Bedeutung erreicht haben, indem die Wiſſenſchaft dann eine ſo feſte und ſichere Organiſation erhalten muß, als jetzt die reine Mathematik. Die ganze bisherige Geſchichte der Philoſophie iſt nichts als die allmähliche Ausſcheidung dieſer Begriffe.

Das erſte Hervortreten der Reflexion zeigte ſich in unſrer Geſchichte mit dem Entſtehen der griechiſchen Philoſophie, indem dieſe zuerſt die Bedeutung der ſpekulativen Frage: Was iſt Wahrheit? beſtimmt faßte. Alle uns bekannte indiſche und andere vorgriechiſche Philoſophie ſcheidet Verſtand und Phantaſie, Wahrheit und Dichtung in ſpekulativen Dingen gar nicht von einander. In der griechiſchen Philoſophie aber trennen ſich beyde Elemente immer mehr und mehr. Schon in der Dialektik der Eleatiker und Sophiſten fieng die Logik an ihre Rolle zu ſpielen, bis das Reflexionsvermögen in der Logik des Ariſtoteles endlich ganz als eignes Element aus unſerm Geiſte ausgeſchieden wurde. Mit Ariſtoteles fängt dann eigentlich die Periode der jetzt beſcholtenen Reflexionsphiloſophie an, gegen die man die ältern vorzüglich Platoniſchen Verſuche möglichſt zu heben ſucht. Es gieng aber darin den Alten großentheils nur eben, wie in der Phyſik. Vom Ocean und dem Laufe der Sonne hatten ſie falſche Vorſtellungen, aber nicht vom Magneten und dem Laufe des Uranus, denn die kannten ſie gar nicht. So auch hier, ſie kannten das Inſtrument nicht, mit dem in der Philoſophie die Fehler gemacht werden, ſie konnten daher auch auf dieſe Weiſe nicht fehlen. Wir überſehen z. B. gern die unbeholfene Logik in Platons Geſprächen, und freuen uns nur der Schönheit ſeiner Ideen. Ariſtoteles trennte zuerſt vollſtändig die Formen der Reflexion vom

übrigen materiellen Erkennen ab, und gab ſo das Reflexions-vermögen für ſich hin, um damit Verſuche zu machen. Sogleich fieng der Irrthum an ſich zu zeigen, welcher nur in der Deutlichkeit der Verſtandeserkenntniß das Geſetz der Wahrheit ſucht. Man iſt ſeit dem beſtändig mit mehr oder weniger Selbſtthätigkeit geſchäftig geweſen, mit dem Reflexionsvermögen allein Philoſophie zu machen. Die logiſche Form der Definitionen, Schlüſſe und Beweiſe, welche nur zur Wiederbeobachtung unſrer Erkenntniſſe dient, ſollte hinlangen, um durch ſie zur Philoſophie zu kommen, ein Verfahren, welches dem ganz gleich kommt, wenn jemand durch das Fernrohr zur Aſtronomie kommen wollte ohne einen Himmel, den er beobachtet. Nehmen wir nur einige bis vor kurzem als Schwärmer und Narren verrufene Philoſophen aus, ſo iſt es der allgemeine Fehler aller Philoſophen dieſer langen Periode, daß ſie mit Hülfe der bloßen logiſchen Form das Syſtem der Metaphyſik aus der Logik zu ſchaffen verſuchten, und ſomit iſt eigentlich die ganze Periode der Ariſtoteliſchen, Scholaſtiſchen und neuern Philoſophie bis auf Wolf nichts, als eine Vorbereitung des Wolfianismus, als der vollendeten logiſchen Metaphyſik. Selbſt die berühmteſten neueren Namen, wie Leibnitz und Spinoza, ſtehen mit in dieſer Reihe. Wenn man nämlich bey ihnen nicht bey der Aufſtellung ihrer Dogmen ſtehen bleibt, die ſich zum Platonismus neigen, ſondern in ihren Schriften ſelbſt ihre Verfahrungsart beobachtet, ſo finden wir überall dieſelbe Hoffnung auf den Erfolg bey ſtrenger Anwendung der logiſchen Methode, und regelmäßiger Ueberbauung der Lehrſätze mit Definitionen und Axiomen. Durch dieſe logiſche Methode, welche man zuletzt Anwendung der mathematiſchen Methode auf Philoſophie nannte, hoffte jedermann hier auszukommen.

So bildete ſich die Reflexionsphiloſophie immer näher zum Wolfianismus, bis dieſer endlich in höchſter Klarheit aus dem Princip der Allgewalt logiſcher Beweiskraft, und in Unterordnung unter den logiſchen Satz des Widerſpruchs von Wolf und ſeinen Schülern entwickelt wurde. Hier wurde Jakobi das richtigere Verhältniß endlich klar, er zeigte die Unzulänglichkeit der bloß beweiſenden Spekulation, entkleidete den Spinoza ſeiner logiſchen Form, und wies ſo unmittelbar an den Platonismus uns zurück, welcher jetzt in Oppoſition gegen die Reflexion ſich in Philoſophie der intellektuellen Anſchauung verwandeln mußte, ſobald man die logiſche Autorität ſtatt ſie nur für ſich als unzulänglich anzuſehen, als zum philoſophiren ganz untauglich verwerfen wollte.

Zugleich mit Jakobi machte Kant auf eine andere Weiſe dieſelbe Entdeckung. Kant unterſuchte unmittelbar das Verfahren, welches beym philoſophiren angewandt werden müßte, und zwar beſonders in Vergleichung mit der damals gewöhnlichen Anwendung der ſogenannten mathematiſchen Methode. Hier fand er bald, daß die Gewißheit und Evidenz der Mathematik gar nicht durch ihre Methode mitgetheilt werde, ſondern daß eben das Weſen der mathematiſchen Erkenntniß es erſt möglich mache, dieſe Methode in ihr unmittelbar anzuwenden. Er fand, daß die Sicherheit der Mathematik auf der Konſtruktion der Begriffe in der reinen Anſchauung beruhe, daß die mathematiſche Methode nichts als logiſche Lehrmethode, Methode des Syſtems überhaupt ſey, und nur begünſtigt durch reine Anſchauung leiſte, was ſie leiſtet. Nun zeigte ſich ihm, daß für Philoſophie von dieſer dogmatiſchen Methode gar kein Gebrauch zu machen ſey, indem in der Philoſophie das allgemeinſte, in Begriffen und Grundſätzen, womit jene Methode als

dem Princip anfängt, gerade das ſchwierige und unverſtändliche ſey; daß man hier alſo nur ein umgekehrtes bloß beurtheilendes logiſches Verfahren anwenden dürfe. Durch Anwendung dieſer kritiſchen Methode war er dann im Stande, in ſeinen Vernunftkritiken aufzuweiſen, welche Philoſophie die menſchliche Vernunft überhaupt beſitze, und welches die innern Verhältniſſe dieſer Wiſſenſchaft ſeyen. Er erhielt zum Hauptreſultat ſeiner Unterſuchung: die ſpekulative Vernunft vermag für ſich in der Spekulation gar nichts; aller poſitive Gehalt unſrer Naturkenntniß entſpringt nur aus der erfahrungsmäßigen Anſchauung, und die Realität der Ideen läßt ſich nur durch praktiſche Vernunft ſichern. Dabey machte er in Rückſicht der ſpekulativen Vernunft einen Unterſchied zwiſchen einem analytiſchen Verſtandesgebrauch des bloß logiſchen Denkens, wodurch keine beſtimmten Gegenſtände erkannt würden, und einem ſynthetiſchen Verſtandesgebrauch des transcendentalen Denkens, wodurch Gegenſtände erkannt werden ſollten, welches denn, wie er zeigt, dadurch geſchähe, daß die Vernunft hier nur Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung zur Sinnesanſchauung hinzubringe. Hier aber drang er in die Natur des analytiſchen und ſynthetiſchen Denkens nicht tief genug ein, und darum konnte er, wie Maimon zuerſt gegen ihn bemerkte, nur quid facti aber nicht quid juris in aller Philoſophie aufweiſen. Er zeigte, daß ſich mit bloß ſpekulativer Vernunft nichts ausrichten laſſe, kam aber nie auf die Unterſuchung, warum dieſes Vermögen für ſich ſo unvermögend ſey, und am wenigſten hat er beſtimmt angegeben, warum die praktiſche Vernunft mehr vermöge als jene ſpekulative. Hier können wir befriedigender antworten: Kants ſpekulative Vernunft iſt nichts als das bloße Schlußvermögen das Reflexionsvermögen, dieſes kann natürlich

für ſich allein nichts zur Erkenntniß geben, eben weil es ein bloßes Inſtrument der Wiederbeobachtung iſt, aller Gehalt wird ihm nur durch ein anderes, nämlich durch die von ihm beobachtete unmittelbare Erkenntniß der Vernunft, welche aber bey Kant immer nur dunkel vorausgeſetzt, niemals deutlich wurde. Aus demſelben Grunde blieben denn auch ſeine praktiſche Vernunft und ihr Glaube, die er auch nur als Thatſache auffaßte, etwas ſehr Dunkeles, ſobald man fragte, wie wir dazu kämen, denn er ſah auch hier unmittelbar immer nur das, was dem Reflexionsvermögen gehörte.

So machte ſich alſo durch Jakobi und Kant die Ueberzeugung in der deutſchen Philoſophie ziemlich allgemeingeltend, daß durch die bloße logiſche Reflexion in der Philoſophie nichts gewonnen werden könne. Dunkel blieb aber, warum das ſo ſey, und welches Geſchäft dieſer für ſich leeren Reflexion doch nothwendig bleiben müſſe. Damit kamen wir denn zu dem Vorſchlag, das Philoſophieren unabhängig von aller Reflexion zu verſuchen, d. h., zur Philoſophie der intellektuellen Anſchauung. Wird nämlich einmal die Reflexion verworfen, ſo liegt uns der Vorſchlag einer intellektuellen Anſchauung durch folgendes dunkler oder deutlicher gedachte Raiſonnement ſehr nahe. Man ſagt: alle unſre Erkenntniß iſt entweder Anſchauung oder Begriff. Nun iſt der Begriff bloßes Eigenthum der Reflexion, welche nicht zur Philoſophie dienen kann, alſo muß die wahre philoſophiſche Erkenntniß Anſchauung ſeyn; ſie geht aber auf die Idee, die Idee und das Ewige werden alſo durch Anſchauen, durch intellektuelle Anſchauung erkannt. Der Fehler hierin iſt leicht nachzuweiſen. Die Eintheilung: alle unſre Erkenntniß iſt entweder Anſchauung, oder Begriff, iſt nur richtig, wiefern wir ſie ſo betrachten,

wie ſie unmittelbar Gegenſtand der innern Wahrnehmung wird. Wir werden uns unſrer Erkenntniſſe nur als Anſchauungen oder durch Begriffe bewußt. Allein, wenn wir nicht auf dieſes bloße Verhältniß des Wiederbewußtſeyns unſrer Erkenntniſſe in unſerm Innern, ſondern auf ihr unmittelbares Vorhandenſeyn im Gemüthe ſehen, ſo iſt jene Eintheilung unvollſtändig, es giebt neben den klaren Vorſtellungen der Anſchauungen und Begriffe noch dunkle, und zu dieſen gehört vorzüglich die unmittelbare unausſprechliche eigne Erkenntniß der Vernunft.

Wenn wir folglich von der Unzulänglichkeit der Begriffe und der Reflexion zur philoſophiſchen Erkenntniß ſprechen, ſo iſt das ſo zu verſtehen, daß beyde uns nur helfen, um durch Schluß und Beweis uns unſrer Erkenntniſſe wieder bewußt zu werden, daß aber dieſe Erkenntniſſe nicht in der Reflexion, im Urtheilen ſelbſt beſtehen, ſondern dieſem in der Vernunft als der Gegenſtand zu Grunde liegen, der nur durch das Urtheil beobachtet werden ſoll. Wir müſſen alſo allerdings mit unſrer Theorie der Vernunft über die Reflexion hinaus gehen zu einer unmittelbaren Erkenntniß der Vernunft, aus der allein die philoſophiſche Erkenntniß begriffen werden kann; aber wir dürfen uns deshalb doch nie von der Reflexion losſagen, und ohne ſie zur Philoſophie zu gelangen hoffen. Denn die philoſophiſche Erkenntniß kann uns eben nie anders als durch Reflexion zum Bewußtſeyn kommen. Es iſt ein Unternehmen ganz wider die Natur unſers Geiſtes, neben der Reflexion vorbey zu einer Wiſſenſchaft der intellektuellen Anſchauung oder des Abſoluten gelangen zu wollen. Wer dies verſucht, wird ſich nur durch Phantaſiren ſelbſt täuſchen, und ehe er ſichs verſieht, unvermerkt wieder in dem entgegengeſetzten Fehler einer Philoſophie durch bloße Logik ſelbſt befangen

ſeyn. Das weiſt denn auch unſre neueſte Geſchichte deutlich aus. Es war Kants erſtes Urtheil über Fichtes Ich = Ich der Wiſſenſchaftslehre, daß hier aus bloßer Logik Philoſophie entſtehen ſolle, und dies war weit tiefer gegründet als Fichte und ſeine Schüler damals ſahen; noch deutlicher geht Schelling von den leerſten logiſchen Sätzen und Begriffen dem A = A, der abſoluten Identität und Indifferenz aus; daſſelbe gilt von Bardili und von Reinholds Denken als Denken.

Unſere Hauptaufgabe wird alſo ſeyn, das Reflexionsvermögen als nothwendige Bedingung unſrer Erkenntniß darin aufzuweiſen, daß wir nur durch daſſelbe zum Bewußtſeyn unſrer eignen unmittelbaren Erkenntniſſe gelangen können. Was nun durch die Reflexion beobachtet wird, iſt vorzüglich die Verbindung und Einheit in unſrer Erkenntniß, das beobachtende Vermögen iſt aber das des willkührlichen Vorſtellens, welches ſich der Vergleichung, Abſtraktion und Analyſis bedient, um Begriffe zu bilden und ſie in Urtheilen anzuwenden. Wir wollen alſo fürs erſte unſer Vermögen der willkührlichen Vorſtellung der Unterſuchung unterwerfen, und dann zeigen, wie wir vermittelſt deſſen zur künſtlichen Selbſtbeobachtung kommen.

c) Von der Art, wie wir willkührlich vorſtellen.

§. 55.

Schon mehrmals habe ich auf die bisher immer überſehene wichtige Unterſcheidung zwiſchen dem willkührlichen Vorſtellen und der Selbſtthätigkeit im Erkennen aufmerkſam gemacht. Dieſer Selbſtthätigkeit gehört die beharrliche ſich immer gleichbleibende Grundthätigkeit der Vernunft, welche

uns in der Apodikticität der Erkenntniß und der Nothwendigkeit ihres Gegenſtandes zum Bewußtſeyn kommt, dagegen dem willkührlichen Vorſtellen nur das wechſelnde Spiel deſſen gehört, woran wir eben denken. Die veränderlichen Thätigkeiten im Erkennen ſind Empfindung durch Affektion, das unwillkührliche Gedankenſpiel durch Aſſociation, und das willkührliche durch Reflexion, dieſem allen gemeinſchaftlich liegt aber als bleibende Form jene Grundthätigkeit der Spontaneität zu Grunde.

Man verwechſelt Vernunft und Reflexionsvermögen vorzüglich durch den Ausdruck der Freyheit der Reflexion, womit die Willkührlichkeit der Reflexion für eine unbeſchränkte Selbſtthätigkeit gehalten wird. Aber erſtlich dieſe Willkührlichkeit iſt nur in ſehr uneigentlicher Bedeutung Freyheit; ſie bedeutet nichts als lebendige innere Selbſtbeſtimmung, welche im Gemüthe, ſo lange wir nur die Erkenntniſſe für ſich betrachten, als zufällig erſcheint, im Ganzen aber eben ſo nothwendig beſtimmt iſt, als jede Thätigkeit der innern Natur. Zweytens iſt freylich der Wille die höchſte Spontaneität des Gemüthes, aber nicht als Spontaneität der Erkenntnißkraft, ſondern für die Erkenntniß iſt er ein fremdes Vermögen, welches nur einzelne veränderliche innere Wahrnehmungen beſtimmen kann.

Jedes Vermögen wirkt in der Natur mit Nothwendigkeit nach einem gewiſſen Geſetz, und kann in ſo fern ſeinem Subſtrat als Selbſtthätigkeit zugeſchrieben werden. Eigentlich iſt aber nur dasjenige Vermögen eine Selbſtthätigkeit, deſſen Wirkungen von keinen einzelnen äußern Einwirkungen gegeben werden, ſondern ihrem Subſtrat ſchlechthin zukommen, die alſo nicht durch die einzelne Erregung gegeben werden, ſondern als Form aller Erregung dieſes Weſens zu Grunde liegen. Eine ſolche Selbſtthätigkeit muß

es allerdings in unſerm Geiſte und zwar als Erkenntnißvermögen geben, denn wir nehmen innerlich unmittelbar nur Thätigkeiten wahr, und das Erkennen iſt diejenige innere Thätigkeit, von der alle andern erſt abhängen. Aber dieſe unmittelbare Selbſtthätigkeit iſt es nicht, was wir hier zunächſt ſuchen. Willkühr iſt vielmehr nur eine einzelne Selbſtthätigkeit der erſtern Art, nämlich ein Vermögen nach der Wahl von Zwecken zu handeln. Sie iſt alſo ein für die Erkenntniß fremdes Vermögen, deſſen Einwirkungen auf unſre Vorſtellungen nur durch die Abhängigkeit derſelben vom Begehren und Wollen, und nicht aus der Natur des Erkenens allein erklärt werden können. In Rückſicht der letztern ſind ſie etwas zufälliges, woraus man dann die Freyheit der Reflexion, des Denkens oder gar des Bewußtſeyns überhaupt gemacht hat.

Nichts iſt gewöhnlicher als in den Expoſitionen der metaphyſiſchen Freyheit des Willens am Ende auf dieſe Willkührlichkeit im Denken zurück zu kommen, und jene durch dieſe erklären zu wollen. Mit der metaphyſiſchen Freyheit haben wir es aber hier gar nicht zu thun, alles Denken liegt in der innern Natur und folgt ihren nothwendigen Geſetzen. So ſehr es uns alſo auch von den Enthuſiaſten verdacht werden mag, daß wir die Göttlichkeit ihrer Genialität im Denken und Dichten mit gemeinen phyſikaliſchen Erklärungen antaſten wollen: ſo müſſen wir doch beſtimmt gegen alle dieſe übernatürlichen Befreyungen des Denkens ſprechen; wer mit dem Denken und ſeiner Willkührlichkeit, wie Fichte, die Freyheit zu faſſen meint, der erklärt die Unendlichkeit unſers Willens nur durch eine einzelne endliche Aeußerung deſſelben.

Wir haben es alſo nur mit den willkührlichen Beſtimmungen des Vorſtellens nach nothwendigen Geſetzen der in-

nern Natur zu thun. Wir ſuchen die Geſetze auf, nach denen eine Vorſtellung dadurch wirklich wird, daß ich es will. Hier finden wir nun in der innern Erfahrung ſehr vielerley Vorſtellungen, welche willkührlich beſtimmt werden können. Uns kommt es aber nicht nur darauf an, irgend Geſetze erfahrungsmäßig zuſammen zu ſtellen, nach denen der Wille auf die Vorſtellung Einfluß hat, ſondern die Aufgabe iſt, die Grundgeſetze zu finden, von denen eigentlich ſeine Thätigkeit hier ausgeht. Ein einzelner Mann regiert ein Land, ein Feldherr liefert Schlachten, aber dies alles geht nur von ſeiner Stimme und der Bewegung ſeines Körpers aus, eben ſo muß es innerlich unmittelbare Einwirkungen, eine erſte bewegende Urſache geben, wodurch der Wille auf unſre Vorſtellungen wirkt, und dieſe müſſen wir zu beſtimmen ſuchen.

Dabey läßt ſich im voraus ſchon ſo viel aus dem bloßen Begriff einer willkührlichen Thätigkeit ableiten. Die Vernunft, wiefern ich durch ſie die Wahrheit erkennen ſoll, kann nicht von meinem Willen abhängen, denn ich ſoll nicht erkennen, wie ich die Dinge haben will, ſondern wie ſie ſind. Es fällt in die Augen, daß nur die Reflexion durch meinen Willen beſtimmt werden kann, durch die ich meine unmittelbaren Erkenntniſſe wieder beobachte. Beym urtheilen hängt es von meinem Willen wohl ab, ob ich mir eine Wahrheit zum Bewußtſeyn bringen will, aber ich mache dieſe Wahrheit nicht, ſondern ſie liegt ſchon in meiner Vernunft, und ich beobachte ſie nur wieder in ihr. Wenn eine Vorſtellung unmittelbar wirklich werden ſoll, weil ſie mir Zweck iſt, ſo muß ich ſie auf gewiſſe Weiſe ſchon vorſtellen, ehe ich ſie willkührlich beſtimme. Der Wille kann alſo nur Modifikationen im Gemüthe vorhandener Vorſtellungen, und zwar nur von ſolchen beſtimmen, welche ſelbſt ſchon als Zweck gedacht werden, mittelbar oder unmittelbar;

eine Vorſtellung, auf die der Wille unmittelbar wirkt, muß alſo ſchon eine klare Vorſtellung ſeyn, welche er nur modificirt. Der ganze Einfluß des Willens auf das Vorſtellen bezieht ſich alſo auf die innere Wahrnehmung der Vorſtellungen.

Zunächſt für die Beobachtung ſcheinen die willkührlichen Vorſtellungsarten ſehr mannichfaltig zu ſeyn. Erſtlich Aufmerkſamkeit und Rückerinnerung ſtehen unter dem Einfluß des Willens, zweytens das ganze freye Spiel der Vorſtellungen folgt mannigfaltig dem Willen, und drittens in Rückſicht des logiſchen Gedankenlaufes iſt ſowohl die Sprache, als Ueberlegung, Vergleichung und Urtheil in ſeiner Gewalt, ja ſogar nur durch ſeinen Einfluß iſt Irrthum in unſern Erkenntniſſen. Welches iſt nun unter dem allen das unmittelbare innere Geſetz ſeiner Thätigkeit? In den meiſten Fällen wirkt der Wille nur mittelbar. Sobald er nämlich entdeckt, daß irgend eine ſeinen Zwecken gemäße Kraft in ſeiner Gewalt ſteht, ſo wendet er dieſe bald auch gegen die in der entfernteſten Verbindung mit ihren unmittelbaren Aeußerungen ſtehenden Wirkungen an, er macht ſich Zwecke, die er erſt mittelbar durch andere Wirkungen erreichen kann, ſeine Thätigkeit wird künſtlich. So giebt es dann auch eine weitläuftige Kunſt, nach Zwecken vorzuſtellen und zu erkennen, von der jeder Menſch einige Theile beſitzt, ohne ſich deſſen eben deutlich bewußt zu werden. Dieſem künſtlichen Vorſtellen haben wir alle geregelte Wiſſenſchaft, regelmäßige Naturbeobachtung, Philoſophie und Mathematik zu danken. Was liegt nun alle dieſem künſtlichen als erſter Hebel der innerlich willkührlichen Thätigkeit im Vorſtellen zu Grunde?

Um dies näher zu beſtimmen, müſſen wir zuvörderſt alle äußeren Hülfsmittel wegrechnen, wodurch der Wille

körperlich mittelbar aufs Vorſtellen einwirken kann. Wir haben im Sprechen, Leſen, Schreiben und ſo manchem andern ſo ſtarke Mittel, um unſre Vorſtellungen im Denken zu leiten, ſo daß noch die Frage eneſtehen könnte: ob nicht aller Einfluß des Willens hier ein von außen vermittelter ſey. So begünſtige ich z. B. eine Gedankenreihe in einer philoſophiſchen Spekulation, indem ich wohin gehe, wo ich allein bin, indem ich die einzelnen hervortretenden Gedanken in Worte faſſe, dieſe ausſpreche oder gar niederſchreibe. Sobald ich aber dieſe Begünſtigungen einſtelle, wird oft jene Gedankenreihe augenblicklich aus der innern Wahrnehmung verdrängt. Ueberhaupt iſt alles Nachdenken auch körperlich ein Sprechen mit ſich ſelbſt, es ließe ſich daher wahrſcheinlich finden, daß alle innern willkührlichen Vorſtellungen nur künſtlich durch äußere Veränderungen bewirkt werden. Aber auf der andern Seite haben wir wieder eine ſo unmittelbare Gewalt, unter den Einbildungen zweckmäßige auszuwählen und feſt zu halten, andere, die eben noch lebhaft waren, plötzlich fallen zu laſſen, daß wir hierbey doch eine innere Einwirkung deutlich erkennen. Vorzüglich geeignet zum einzelnen Verſuche iſt die Gewalt des Willens über manche Vorſtellungen der produktiven Einbildungskraft, z. B. bey der Betrachtung körperlicher geometriſcher Figuren, etwa der bloßen Zeichnung eines Würfels, welche ſeiner Seiten ich als oben anſchauen will, ob eine gemahlte Halbkugel, als hohl oder erhaben, eine bloße Schattirung als gemahlt oder wirklich angeſehen wird, wo wir den unmittelbar innerlichen Einfluß des Willens der Beobachtung unterwerfen können.

Wir wollen alſo nun das erſte unmittelbare Geſetz ſeines innern Einfluſſes durch Vergleichung der verſchiedenen willkührlichen Vorſtellungsarten zu beſtimmen ſuchen.

Erſtlich die Aufmerkſamkeit iſt ſehr in der Gewalt unſers Willens. Außer der Stärke und Lebhaftigkeit der Vorſtellungen beſtimmt ſich faſt alles, was die Aufmerkſamkeit belebt, Neuheit, Wechſel, Kontraſt und Steigerung in unſern Vorſtellungen nach dem Intereſſe, welches wir an den Vorſtellungen nehmen. Wir können der Aufmerkſamkeit nicht nur willkührlich eine beſtimmte Richtung geben, ſondern ſie auch mehr oder weniger anſpannen. Sie iſt gleichſam ein inneres Auge, welches wir willkührlich auf dieſen oder jenen Gegenſtand richten können, und eben wie der Gegenſtand, auf den ich äußerlich die Axe des Auges richte, deutlicher wahrgenommen wird, ſo auch hier. Wir können willkührlich unter allen Gegenſtänden, die ſich in der innern Wahrnehmung anbieten, auswählen, welchen wir wollen, und auf dieſen beſonders aufmerken, dabey aber auch die Spannung der Aufmerkſamkeit vermehren und vermindern. Gegen die Zerſtreuung will hier der feſte und ſtete innere Blick geübt ſeyn, welcher viel zur Sicherheit im Nachdenken beyträgt. Dieſe Spannung der Aufmerkſamkeit beſteht darin, daß ſie auch dunklere Vorſtellungen wahrnehmen, und bey dieſer Wahrnehmung verweilen läßt. Hier gilt das Geſetz, daß die Spannung der Aufmerkſamkeit mit ihrer Dauer in umgekehrtem Verhältniſſe ſteht. Je geſpannter wir auf etwas aufmerken, deſto leichter ermüden wir dabey, hingegen bey dem können wir länger verweilen, was eine minder geſpannte Aufmerkſamkeit fordert. Je größer aber die Anſpannung geweſen iſt, und je länger wir bey einer Vorſtellung verweilt haben, mit deſto mehr Lebendigkeit bleibt uns nachher eine ſolche Vorſtellung im Gedächtniß gegenwärtig. Die ſchwächſte Reihe von Vorſtellungen bleibt uns lebhaft im Gedächtniß, wenn wir unſre Aufmerkſamkeit an ſie feſſelten, dagegen die lebhafte-

ſten Vorſtellungen bald vergeſſen werden, wenn wir nicht auf ſie achten. So können wir mitten im Geräuſch einer lebhaften Geſellſchaft, wenn wir wollen, nur dem leiſen Geſpräch unſers Nachbars folgen, und im übrigen werden wir dann oft kaum bemerken, was um uns vorgeht.

In dieſem Richten und Spannen der Aufmerkſamkeit bedient ſich zwar der Wille zuweilen künſtlicher Hülfsmittel, größtentheils aber iſt ſein Einfluß ein unmittelbarer.

Zweytens die Rückerinnerung lenkt der Wille oft willkührlich. Darin iſt die Thätigkeit des Verſtandes aber immer künſtlich. Der Verſtand iſt mit der innern Wahrnehmung nahe bey einer Vorſtellung durch verwandte, und ſucht ſie ſo ſelbſt zu finden. Er muß alſo beym Nachſinnen dieſe verwandten Vorſtellungen ſo viel möglich allein vorzuſtellen ſuchen, damit ſie regelmäßig und ſo ſtark als möglich nach dem Geſetze der Aſſociation wirken. Die Geſetze der Aſſociation wirken aber für ſich unwillkührlich, und der Verſtand verſchafft ſich den künſtlichen Einfluß über ſie nur dadurch, daß er durch die Aufmerkſamkeit einzelne vorgeführte Vorſtellungen feſt zu halten und deutlicher zu machen ſucht. Alſo auch hier trifft die unmittelbare Thätigkeit des Willens nur die Aufmerkſamkeit.

Drittens nirgends zeigt ſich die Macht des Willens über unſre Vorſtellungen größer, als im Dichten. Hier haben wir ſchon geſehen, daß das produktive Vermögen nur auf die Form und nicht auf den Stoff in unſern Vorſtellungen geht, letztern liefert immer die reproduktive Einbildung aus dem, was wir durch Sinn und Erfahrung beſitzen. Aber auch in Rückſicht der Form geht das Dichten ſehr oft in unwillkührliches Phantaſiren über. Wer ſich in der Einbildung irgend eine Situation auszeichnet, eine Erzählung oder einen Roman erfindet, der leitet dabey durch

den Verſtand großentheils nur ſeine unwillkührliche Aſſociation der Vorſtellungen. Dasjenige, was wir in Rückſicht der produktiven Einbildungskraft mit Willkührlichkeit vermögen, und worauf alles willkührliche in ihren Vorſtellungen zurückkommt, iſt das Vermögen zu kombiniren. Aber auch hier beruht das willkührliche Wiederhohlen, Verſetzen und Linienziehen ſeinem Können, ſeiner Möglichkeit und ſeiner Geſetzmäßigkeit nach auf der Beſchaffenheit unſrer produktiven Einbildungskraft, deren Geſetze für ſich unwillkührlich gelten. Dieſe Kombination entſteht nicht durch den Willen, ſondern ſie wird nur künſtlich durch ihn geleitet, und das Inſtrument, deſſen er ſich dabey bedient, iſt wieder nur die unwillkührliche Aſſociation der Vorſtellungen, indem ſich der Verſtand mit Hülfe der Aufmerkſamkeit des empiriſchen Linienziehens auf dem Papier, oder der Wiederhohlung und Verſetzung deſſelben, z. B. mit Marken erinnert, und nun wegen des unbeſchränkten der produktiven Einbildungskraft ſelbſt, die Möglichkeit einer Erweiterung ins unendliche entdeckt.

Viertens, das wahre Gebiet der willkührlichen Erkenntniß zeigt ſich endlich in der logiſchen Vorſtellungsart. Hier wird das Zeichen in der Sprache willkührlich geübt, wir überlegen, vergleichen und urtheilen nach Willkühr.

Nur durch dieſen Einfluß des Willens auf das Urtheil wird uns Irrthum in unſern Erkenntniſſen möglich. Irrthum iſt nämlich ein geſetzwidriges Fürwahrhalten. Was nun durch die Geſetze unſers Erkenntnißvermögens allein beſtimmt wäre, wäre mit Nothwendigkeit ſo beſtimmt, wie es iſt; es könnte hier vielleicht Widerſtreit zwiſchen zwey Geſetzen, aber keine Geſetzwidrigkeit ſtatt finden, die nachher noch dazu als ſolche anerkannt werden kann. Hingegen beym willkührlichen Vorſtellen kommen über die einheimi=

ſchen Geſetze des Erkennens noch die fremden einer Thätigkeit nach Zwecken hinzu, wir bilden uns aus den Geſetzen des Erkennens willkührlich Maximen, nach denen wir dann künſtlich Urtheile fällen, und weiter andere Vorſtellungen erzeugen, welche der Wahrnehmung vorgreifen, ihr aber auch zuwider, das heißt irrig ausfallen können, indem wir entweder die Maximen falſch gebildet, oder in der Anwendung gefehlt haben. Aller Irrthum gehört alſo dem willkührlich reflektirenden Verſtande, und weder den Sinnen noch der unmittelbaren Vernunft, welcher Satz uns ſpäter ſehr wichtig werden wird. Der ſogenannte Sinnenbetrug rührt bloß von dem Einfluß des Verſtandes auf das Wiederbewußtſeyn der produktiven Einbildungskraft her, und anderer Irrthum gehört immer der Reflexion durch das Urtheil.

Auch hier iſt aller Einfluß des Willens nur ein künſtlicher durch die Leitung der Aufmerkſamkeit. In der Sprache iſt die Wahl der Worte zur Bezeichnung der Gedanken durchaus willkührlich, dieſe Willkührlichkeit beſteht aber nur darin, daß wir uns des unwillkührlichen Geſetzes der Aſſociation bedienen, um zur innern Wahrnehmung oder zur Mittheilung von Vorſtellungen zu gelangen. Im übrigen beſteht auch unſer freyeſtes Nachdenken, in welchem wir beſtändig neue Vergleichungen und Urtheile auf einander folgen laſſen, in nichts als in einer Leitung der Aſſociation durch die beſtändig dazwiſchen greifende Aufmerkſamkeit. Wir können nie gleichſam frey von einem Satze oder von einer Materie ohne allen Zuſammenhang zur andern überſpringen, ſondern nur aus dem, durch die Aſſociation gelieferten Stoff das Zweckmäßigſte durch die Aufmerkſamkeit auffaſſen und feſt halten. Alle Willkührlichkeit im Vergleichen und Urtheilen kommt auf zwey Vermögen

zurück: willkührliches **Kombiniren** der gegebenen Vorſtellungen zum Urtheil, welches nur eine Anwendung des ſchon betrachteten Kombinationsvermögens iſt, und willkührliches **Negiren** im Denken, das heißt, das Vermögen, wenn irgend eine Beſtimmung oder ein Ding gegeben iſt, auch das Ding zu denken, welches dieſes nicht iſt. Dieſes letztere iſt eine eigenthümliche Vorſtellungsart des reflektirenden Verſtandes, welche aber auch dem Willen nur mittelbar folgt, für ſich aber ein unwillkührliches, dem Erkennen eigenthümliches Geſetz deſſelben iſt. Daß wir uns zu allem, was wir erkennen, die Negation deſſelben hinzudenken können, folgt aus einer eigenthümlichen Beſchaffenheit unſrer Vernunft, daß wir uns dieſe Negation aber denken, wenn wir wollen, hängt von der Richtung der Aufmerkſamkeit auf dieſe Vorſtellungsart ab.

Es bleiben uns alſo von allen willkührlichen Vorſtellungen nur die unmittelbar willkührlichen innern Wahrnehmungen, die willkührliche Aufmerkſamkeit übrig, in dieſer muß folglich der unmittelbare Grund aller andern Einwirkungen zu ſuchen ſeyn. Der unmittelbare Einfluß des Willens auf unſre Vorſtellungen erfolgt daher immer nach dem Geſetze: **Eine Vorſtellung wird dadurch in der innern Wahrnehmung klarer, daß ich mir ihrer bewußt werden will.**

Suchen wir nun weiter einen Grund dieſes Geſetzes, ſo finden dieſelben zwey Anſichten ſtatt, welche wir ſchon bey der reproduktiven Einbildungskraft bemerkt haben. Gehört das Geſetz unter den innern Sinn, wirkt der Wille bloß auf Belebung des innern Sinnes, um dadurch Vorſtellungen klarer auffaſſen zu laſſen, oder wirkt er unmittelbar auf Verſtärkung der Vorſtellungen ſelbſt, auf die er die Aufmerkſamkeit richtet? Die Bewegung der Aufmerkſam-

keit gleichſam wie ein inneres Auge von einem Gegenſtand auf den andern würde die erſte Anſicht wahrſcheinlicher machen, wenn wir aber die Wirkung der geſpannten Aufmerkſamkeit auf das Gedächtniß damit vergleichen, und bedenken, daß die Lebhaftigkeit der Vorſtellungen im Gedächtniß eben ihre eigenthümliche Stärke iſt, ſo müſſen wir doch annehmen, daß der Wille auch unmittelbar auf dieſe Verſtärkung ſelbſt wirken könne. Er mag nämlich durch äußere Mittel oder unmittelbar auf den innern Sinn wirken, ſo kann er ihn damit doch nur überhaupt reizbarer machen, aber weder, wie bey der Richtung der Aufmerſamkeit gerade die einzelne beſtimmte Vorſtellung auswählen, noch wie bey ihrer Spannung dadurch dieſe auch im Gedächtniß beleben, wenn er nicht zugleich unmittelbar zu Gunſten der einzelnen Vorſtellungen zu wirken vermöchte.

Wir müſſen alſo das Grundgeſetz des willkührlichen Vorſtellens ausſprechen: Eine klare Vorſtellung wird dadurch ſtärker, daß es mir Zweck wird, ſie vorzuſtellen. Dieſes Geſetz brauchen wir nur mit der Theorie der reproduktiven Einbildungskraft zu vergleichen, ſo werden wir leicht ſehen, wie es in die Organiſation unſers Geiſtes kommt. Es iſt nämlich nur ein beſonderer Fall des allgemeinen Geſetzes der Aſſociation, deſſen Einfluß durch Gewohnheit erhöht worden iſt. Vermöge der Einheit der Handlung in aller meiner innern Thätigkeit aſſociirt ſich auch das Wollen mit dem Vorſtellen, und der Grad der Stärke einer Vorſtellung hebt ſich, ſobald der Wille ſich auf ſie richtet, und ſie mir zum Zwecke macht. Dieſes Verhältniß zwiſchen Wollen und Vorſtellen würde unmittelbar nach dem Geſetze der Aſſociation in ganzer Allgemeinheit nur ſehr entfernt ſeyn, und wenig wirken, wenn es nicht von Jugend auf durch Uebung und Gewohnheit

verſtärkt würde. Nur durch die Gewohnheit im wachen Zuſtande den Willen beſtändig auf unſre Vorſtellungen wirken zu laſſen, und dabey durch die begünſtigenden äußern Verhältniſſe der Organiſation, durch willkührliche Bewegung, und vor allem durch Sprachvermögen erhält der Wille nach und nach im menſchlichem Gemüthe dieſe Uebermacht über die Aufmerkſamkeit, ſo daß am Ende faſt alle Lebhaftigkeit der Vorſtellungen im Gedächtniß mit von ihm abhängt.

Dieſes Reſultat wird es ganz deutlich machen, daß alle willkührliche Reflexion für die Erkenntniß nur zu einer künſtlichen Wiederbeobachtung unſers Innern gebraucht werden kann, indem der Verſtand hierzu die Wahrnehmung des innern Sinnes, und die Vorſtellungen der reproduktiven Einbildungskraft nach ſeinen Zwecken leitet. Wie wir nun durch die bloße Willkührlichkeit der Aufmerkſamkeit zur wirklichen Selbſtbeobachtung kommen, und durch dieſe mehr gewinnen, als was der innere Sinn giebt, das muß eine Unterſuchung der Vergleichung und Abſtraktion ausweiſen. Ehe ich aber zu dieſer übergehe, will ich noch auf die Wichtigkeit dieſes Vermögens in der menſchlichen Vernunft aufmerkſam machen. Nur durch dieſe künſtliche Selbſtbeobachtung und alſo durch das willkührliche Denken der Reflexion unterſcheidet ſich die menſchliche Vernunft von einer bloß thieriſchen Vorſtellungskraft.

Fragen wir, was unterſcheidet die menſchliche Vorſtellung von der thieriſchen? So ſagt man uns gemeinhin, der Menſch ſtehe als ein Weſen ganz anderer höherer Art über allen Thieren, und der Unterſchied ſey im Erkennen die Vernunft, im Wollen die Erhebung über den Naturinſtinkt. Was charakteriſirt nun aber dieſe menſchliche Vernunft und dieſen thieriſchen Inſtinkt? Darüber ſind die Angaben meiſt

ſehr unbeſtimmt. Daß den Thieren das obere Erkenntniß-vermögen oder dasjenige fehle, was nach ſtrenger philoſo-phiſcher Sprache Vernunft heißt, d. h. das Vermögen der Einheit und Verbindung, das möchte ſich ſchwer beweiſen laſſen. Ein Vorſtellen durch lauter Sinn hat gar keinen Sinn; Vorſtellen iſt Leben; Leben iſt Thätigkeit; es muß alſo immer dem Sinne Thätigkeit zu Grunde liegen, und das berührt ſchon unſre Vernunft. Dem Thier kommt nicht nur Auffaſſung der Anſchauung, ſondern auch Anerkennung des Gegenſtandes, alſo ein Analogon unſrer produktiven Ein-bildungskraft zu. Manche Thiere verſtehen Sprache, träu-men, irren ſich, es muß ihnen alſo ein Analogon des in-nern Sinnes und der innern Wahrnehmung der Vorſtellun-gen zukommen; endlich das Vermögen ähnliches anzuerken-nen, z. B. Menſchen unterſcheiden zu können, geht oft ſo weit, daß wir ihnen nothwendig auch ein Analogon der Ab-ſtraktion in einigem Grade zuſchreiben müſſen, welche über-haupt für Traum und Irrthum auch ſchon gefordert wird. Was macht nun eigentlich den Unterſchied? Im Erfolg iſt es leicht zu ſagen: die Perfektibilität der menſchlichen Ver-nunft; für den Menſchen allein giebt es eine Erziehung, alſo Bildung der Gattung, für Thiere nur Erziehung des Indi-viduums. Aber wodurch das zuletzt? Der Menſch allein kann denken und dichten, der Menſch allein kann denken, woran er will, er allein kann ſich willkührlich mit ſeinem Innern beſchäftigen, das heißt, er allein hat Reflexion. Dem Thier iſt alles möglich, was durch den bloßen gedächtnißmäßigen Gedankenlauf erhalten wer-den kann, aber dem logiſchen nähert es ſich kaum von ferne; durch das Eigenthümliche ſeiner Organiſation und großen-theils auch durch die Begünſtigung ſeiner Betaſtung und Sprache erhebt ſich der Menſch allein zu demſelben.

Woher nun die unendliche Wichtigkeit dieſer künſtlichen Selbſtbeobachtung? Wir können das Thier eine ſchlafende Intelligenz nennen, der Menſch iſt an der Erde die einzige wachende. Nur dadurch, daß wir durch Reflexion unſer eignes Leben wiederhohlen, wird uns die Vorſtellung Ich, und mit ihr leben wir unſer eignes Leben, wogegen in dem an den Inſtinkt hingegebenen Thier nur die Natur überhaupt lebt, der Menſch aber beherrſcht ſein Leben ſelbſt, er vernichtet ſo den Inſtinkt in ſich, und dieſe Selbſtbeherrſchung führt ihn zur Idee der Freyheit über der Natur.

Alſo dieſe Selbſterkenntniß unſers Lebens, die Reflexion iſt eigentlich das thätige Princip im Leben, ohne welches die Vernunft nur im Schlafe oder Traume ſich ſelbſt unbekannt bliebe. Verachte man uns alſo ja nicht dieſe Reflexion und den Verſtand, er macht nicht das innerſte Weſen unſers Gemüthes aus, aber er iſt das innere bewegende Princip in demſelben, ohne welches die Vernunft ſich nicht zeigen könnte.

d) Theorie der Vergleichung und Abſtraktion.

§. 56.

Das Inſtrument der Reflexion in der Selbſtbeobachtung ſind die logiſchen Formen: Begriff, Urtheil, Schluß und Wiſſenſchaft, alſo das Begreiffen und Urtheilen, denn durch dieſes iſt das übrige ſchon gegeben. Wie bringt nun die Reflexion Begriff und Urtheil in ihre Gewalt? Die Mittel ſind zweyerley. Begriffe und Urtheile werden in unſerm Geiſte erzeugt durch Ueberlegung, das heißt durch Vergleichen, Unterſcheiden, Abſtrahiren, Zergliedern und Subſumiren; ſie werden uns aber zum Bewußtſeyn gebracht vorzüglich durch Bezeichnung und Sprache.

Von der Bezeichnung wollen wir zuerſt ſprechen. Die mittelbare Vorſtellung durch Merkmahle erhebt ſich von der bildlichen Vorſtellung nach ähnlichen Verhältniſſen allmählich zu den ganz bedeutungsloſen Charakteren der Sprache, und gewinnt dadurch die wahre Freyheit der Bezeichnung, wo wir uns im innern Gedankenſpiel des Wortes gerade ſo bedienen können, als ob es der Gedanke ſelbſt wäre. Weswegen empiriſche Philoſophen ſogar behaupten (nach ſtrengſtem Nominalismus), daß wir bey abſtrakten Vorſtellungen nichts als das Wort dächten, indem der Gedanke bey dem Worte ſo ſchwer für ſich innerlich wahrzunehmen iſt. Was ich mir bey dem Worte: Roth vorſtelle, iſt leicht wahrzunehmen, denn die ſchematiſche Vorſtellung der rothen Farbe hat viele Klarheit, was ich aber neben dem Worte: Urſache denke, iſt ſchwer für ſich zu bemerken, und wird nur durch Expoſitionen und Beyſpiele deutlich, indem die ſchematiſche Vorſtellung ſolcher metaphyſiſchen Begriffe gar wenig Klarheit hat. So wichtig nun aber auch dieſes Verhältniß der Reflexion zur Bezeichnung, und der Uebergang der ſymboliſchen Vorſtellung zur Sprache für die Anwendung wird, ſo haben wir doch hier gar nicht dabey zu verweilen, indem die Theorie durchaus einfach iſt. Die ganze Theorie dieſer Vorſtellungsart iſt eine einfache Anwendung der Aſſociation der Vorſtellungen, deren wir uns willkührlich bedienen, um unſere Gedanken vermittelſt des Zeichens leichter faſſen und mittheilen zu können.

§. 57.

Für das andere müſſen wir das Begriffe denken und Urtheile fällen noch von den Thätigkeiten unterſcheiden, die nur Vorbereitungen dazu ſind, und zum Nachdenken, zur Ueberlegung gehören. Das Denken in Begriffen und Urthei-

len enthält, wenn auch nicht das Daſeyn irgend eines Gegenſtandes, doch irgend eine Bedingung der Exiſtenz deſſelben. Schon die bloße Vorſtellung irgend eines allgemeinen allgemeinen Begriffes enthält immer eine Bedingung der Exiſtenz irgend möglicher Gegenſtände. Dieſer Art der Thätigkeit im Denken ſteht nun das Ueberlegen gegen über, nicht als Bewußtſeyn des Gegenſtandes, ſondern als Bewußtſeyn der Vorſtellungen in ihrem Verhältniß zum Gemüthe, oder unter einander. Hier erzeugen wir uns erſt die Begriffe in der Selbſtbeobachtung, wir ſuchen die ſubjektiven Bedingungen auf, unter denen wir erſt zu Begriffen gelangen, oder die erhaltenen anwenden können. Wir unterſuchen in der Vergleichung, was verſchiedene Vorſtellungen mit einander gemein haben, oder worin ſie ſich unterſcheiden, wir heben das Gemeinſchaftliche für ſich heraus in der Abſtraktion, und erkennen es wieder als Beſtandtheil der Zuſammenſetzung an in der Zergliederung. Oder wir überlegen, in welchen Erkenntnißkräften gewiſſe Vorſtellungen zuſammengehören, ob ſie dem Sinne oder dem Verſtande, ob ſie dem Verſtande, der Urtheilskraft oder der Vernunft zukommen, wir unterſuchen z. B. welchen Einfluß Gewohnheit und Neigung auf unſer Urtheil haben, was für Irrthümer und Täuſchungen dabey vorkommen können u. ſ. w. Dieſe bloß ſubjektiv der Selbſtbeobachtung gehörigen Thätigkeiten, die nur vorbereitend für das Denken ſind, ſind alſo eigentlich das erſte und unmittelbarſte der Reflexion. Wir fragen hier, wie kommt die Reflexion durch dieſe zu Begriff und Urtheil? und dies beantwortet ſich durch eine Theorie der Vergleichung und Abſtraktion.

Die Theorie der Vergleichung und Unterſcheidung iſt leicht gemacht. Vergleichung und Unterſcheidung ſind das Bewußtſeyn des Verhältniſſes mehrerer Vorſtellungen gegen

einander. Wenn mehrere Vorſtellungen in einer innern Wahrnehmung zuſammen kommen, ſo werde ich mir nicht nur jeder einzelnen, ſondern auch ihres Verhältniſſes unter einander bewußt. Nun beſtand der Einfluß der Willkühr auf das Vorſtellen eben darin, daß wir unter allen vor der innern Wahrnehmung liegenden Vorſtellungen einzelne auswählen können, auf die wir beſonders merken, alſo gerade die Vergleichung und Unterſcheidung bietet ſich dem Verſtande zunächſt an.

Wir können hier gelegentlich jede Vorſtellung mit jeder andern in Vergleichung bringen, daher kommt uns hier zuerſt das Ja und Nein, der Unterſchied des Poſitiven und Negativen in unſerm Verſtande zum Bewußtſeyn; es wird die allgemeinſte Form der Reflexion die der Vergleichung, ob gegebene Vorſtellungen in einem gegebenen Verhältniſſe ſtehen oder nicht. So fängt die künſtliche Wiederbeobachtung mit dem logiſchen Gegenſatz des Poſitiven und Negativen an, deſſen Urſprung aber erſt ſpäter entdeckt werden kann. Und indem wir auf dieſe Weiſe gerade Einheit und Verbindung unſrer Erkenntniſſe beobachten wollen, ſo ergiebt ſich folgende Tafel der allgemeinſten Vergleichungsbegriffe, welche zugleich die Tafel der logiſchen Entgegenſetzungen iſt.

1) Stehen Vorſtellungen im Verhältniß der Einheit, oder nicht? Einerleyheit und Verſchiedenheit.

2) Stehen Vorſtellungen im Verhältniß der Verbindung, oder nicht? Einſtimmung und Widerſtreit.

3) Wird durch gegebene Vorſtellungen die Einheit eines Gegenſtandes oder ſeine Verbindung mit andern erkannt? Inneres und Aeußeres.

4) Gehören gegebene Vorſtellungen in einer Erkenntniß zur Einheit und Verbindung, oder zum Mannigfaltigen verbundenen? Beſtimmung, Form und Beſtimmbares, Stoff, Gehalt, Materie.

Hiermit ſind wir auf einmal zu angeblich ſehr metaphyſiſchen Begriffen gelangt, welche in der Philoſophie ſchon große Rollen geſpielt haben. Man glaubt z. B. erſtens tief in das Weſen der Dinge eingedrungen zu ſeyn mit dem Satze: Alles iſt in Einigem einerley, in Einigem verſchieden, indem man ſo die höchſte Vereinigung von allem in Einem, die Verbindung von Antitheſis und Syntheſis in jeder Erkenntniß andeuten wolle. Das Geſetz iſt aber ſehr leer, und nähert ſich dem Weſen der Dinge gar nicht. Freylich muß alles in Einigem einerley ſeyn, denn unter dies Alles rechne ich nur dasjenige, was ich möglicher Weiſe denken oder vorſtellen kann, es iſt alſo Alles darin gewiß einerley, daß es ein Denkbares oder ein Ding iſt. Zweytens das Verhältniß der Einſtimmung und des Widerſtreites beherrſcht die ganze Logik; man wollte dieſe auf den Satz des Widerſpruchs gründen, und aus ihr alle Philoſophie entwickeln, aber wir haben ſchon gefunden, daß dies einſeitige Reflexionsphiloſophie ſey. Drittens das Innere und Aeußere machte große Schwierigkeiten in der Metaphyſik dadurch, daß wir am Ende nichts ſchlechthin Inneres in unſrer Erkenntniß finden, alles ſich in äußere Verhältniſſe auflöſt, und uns ſo das Seyn unter der Hand verloren geht, je mehr wir uns bemühen, es zu ſuchen. Das Innerlichſte iſt noch das Ich im Gemüthe, das Subſtrat des innern Lebens, allein auch dieſes iſt nur durch ſeine Thätigkeit, und die muß von Außen angefacht werden.

Viertens endlich die Begriffe von Materie und Form waren die ſchwierigſten von allen. Da wir durch dieſe den

Unterſchied der Einheit und Mannigfaltigkeit eigentlich zum Bewußtſeyn bringen, ſo haben ſie jederzeit in dem höchſten Streite der Spekulation mit gegolten, aber wieder unverdient, denn ſie gehören nicht zum Weſen der Einheit und Verbindung, noch weniger liegen ſie ihr zu Grunde, ſondern ſie ſind bloßes Eigenthum der Reflexion.

Kant zeigt in ſeiner Kritik der reinen Vernunft ſehr deutlich, wie Leibnitz zu den Grundſätzen ſeiner Intellektualphiloſophie durch den bloßen Mißverſtand dieſer Begriffe kommen mußte. Wir können hier leicht beſtimmen, was ſich mit ihnen überhaupt werde ausrichten laſſen. Sie ſind die Formen der Vergleichung, dieſe dient aber zur bloßen Beobachtung der Einheit und Verbindung in unſern Erkenntniſſen. Sie laſſen ſich alſo nur brauchen, um uns der Einheit, ſo wie ſie in unſern Erkenntniſſen ſchon da liegt, bewußt zu werden, auf keine Weiſe aber, um durch ſie einen Aufſchluß über das Weſen dieſer Einheit ſelbſt zu bekommen. In dieſer Rückſicht ſind ſie durchaus leere Formen, ſie gehören bloß als Mittel zur Wiederbeobachtung, haben aber gar keinen metaphyſiſchen Werth, wodurch ſie in Principien als Erklärungsgründe eingehen könnten.

§. 58.

Nicht ganz ſo einfach als die Theorie der Vergleichung iſt die der Abſtraktion. Abſtraktion iſt das zweyte und vorzüglichſte Mittel, wodurch die Reflexion in der innern Selbſtbeobachtung der Erkenntniſſe fortſchreitet, denn durch ſie wird unmittelbar Zergliederung und Subſumtion, Begriff und Urtheil, und ſo die vollſtändige logiſche Vorſtellungsart möglich. Wir müſſen hier alſo zuerſt die Frage aufwerfen: worin beſteht die Abſtraktion, und wie kommt ſie in unſre Vorſtellungen?

Nicht jede Abſonderung in unſern Vorſtellungen kann ſchon Abſtraktion genannt werden. Unterſcheidung mannichfaltiger Vorſtellungen in einer, eine einfache Trennung in unſern Vorſtellungen, z. B., wenn ich in der Anſchauung eines Baumes Stamm, Zweige, Blätter und Blumen an ihm unterſcheide, oder an einem Hute, daß er ſchwarz und rund iſt; — eine ſolche Unterſcheidung iſt ſchon unmittelbar nach dem betrachteten Verhältniß der Vergleichung möglich, ſie iſt aber noch nicht Abſtraktion. Das eigenthümliche der letztern iſt, daß in Rückſicht ihrer die Vorſtellungen nicht durch bloße Zuſammenſetzung des verſchiedenen, ſondern durch Ineinanderfügung der Theile verbunden werden, z. B., wenn ich an dem Baume nicht nur Stamm und Zweige unterſcheide, ſondern ein Ding, das Stamm hat, ein Ding, das Zweige hat, ſo wie dieſe Beſtimmungen in der Einheit der Vorſtellung Baum vereinigt ſind. Die durch Abſtraktion entſtehende Vorſtellung iſt eine getrennte Vorſtellung, ſie enthält eine getrennte Theilvorſtellung, welche als die gleiche Vorſtellung zu vielen gehört. Der einzelne Arm dieſes beſtimmten Menſchen, den ich an ihm unterſcheide, indem ich die Aufmerkſamkeit von der ganzen Vorſtellung ab, nur auf dieſen Theil lenke, iſt keine Vorſtellung in abstracto, aber wohl Arm überhaupt, als Merkmahl des Arms, welches vielen Dingen zukommen kann. Eben ſo die geometriſche Vorſtellung von der Geſtalt eines Menſchen iſt für ſich eine Vorſtellung in abstracto, indem ſie als das Verbindende zu der Vorſtellung aller Glieder dieſes Menſchen, als die Gleiche gehört.

Das Vorſtellen in abstracto beſteht nämlich nicht bloß in einem Abziehen der Aufmerkſamkeit von einigen Vorſtellungen, wodurch ich nur bey der Betrachtung gewiſſer Theilvorſtellungen ſtehen bleibe, ſondern es iſt ein eigner Akt des Erkenntnißvermögens, eine Vorſtellung, deren ich

mir bewußt bin, von der Verbindung mit andern Vorſtellungen in einem Bewußtſeyn abzuhalten. In dieſem Akt kommt der willkührlichen Reflexion noch die ſchematiſirende Einbildungskraft zu Hülfe, welche das eigentliche Vermögen der Abſtraktion iſt. Das Abſtrahiren iſt ein Heraustrennen gewiſſer Theilvorſtellungen aus einer gegebenen ganzen Erkenntniß, welches uns durch das Geſetz der ſchematiſirenden Einbildungskraft, durch ein beſonderes Verhältniß der Aſſociation der Vorſtellungen zur Einheit und Mannichfaltigkeit, die wir in unſern Erkenntniſſen beobachten, möglich wird.

Durch die Aſſociation der Vorſtellungen, und durch den Willen werden Vorſtellungen unmittelbar verſtärkt, zur Reproduktion dunkler Vorſtellungen iſt aber noch erforderlich, daß ſie ſo weit verſtärkt werden, bis ſie ſich innerlich wahrnehmen laſſen. Vorſtellungen werden daher oft verſtärkt, ohne bis zur Perception erhoben zu werden. Nun iſt es ein Geſetz der reproduktiven Einbildungskraft, daß je öfter Vorſtellungen einander begleiten, ſie ſich um ſo mehr verſtärken, und ſich um ſo leichter wieder erwecken. Kommt alſo eine Theilvorſtellung mit einer andern Vorſtellung oftmals zuſammen, aber ſo, daß ſie in verſchiedenen Fällen verſchiedene Nebenvorſtellungen hat, oder bringen wir mehrere Vorſtellungen, welche die gleiche Theilvorſtellung enthalten, in einer innern Wahrnehmung zuſammen, z. B., Tanne, Eiche, Linde, Buche, Weide, in welchen allen Baum gemeinſchaftlich iſt: ſo wird dieſe gemeinſchaftliche Theilvorſtellung mehr als die Nebenvorſtellungen verſtärkt, und dieſe Nebenvorſtellungen werden überhaupt, je mehr ihrer ſind, immer dunkler und dunkler, ſo daß ſie ſich endlich hier gar nicht mehr wahrnehmen laſſen; anſtatt der einzelnen Rückerinnerung kommt alſo abgeſondertes Bewußtſeyn einer Theilvorſtellung, d. h., Abſtraktion zu Stande, welcher das folgende Geſetz zu Grunde liegt: In ähnlichen

Vorſtellungen, welche im Gemüthe zugleich verſtärkt werden, wird das ihnen gemeinſchaftliche mehr als die Unterſcheidung verſtärkt, und kann alſo abgeſondert wahrgenommen werden. So behalten wir im angeführten Beyſpiele, wenn die Vorſtellungen vieler Arten von Bäumen als ähnlicher Vorſtellungen in einer innern Wahrnehmung zuſammenfallen, die Theilvorſtellung Baum in abstracto übrig.

Dieſes Grundgeſetz der Abſtraktion und zugleich der ſchematiſirenden Einbildungskraft hängt auf folgende Weiſe mit den allgemeinen Geſetzen der Einbildungskraft zuſammen. Bey der Aufſtellung der Theorie der Einbildungskraft fanden wir zwey Geſetze, ein im Gedächtniß vorkommendes Geſetz der gegenſeitigen Schwächung, und das Geſetz der gegenſeitigen Stärkung der Vorſtellungen durch Aſſociation, zu dieſen kam denn noch eine Stärkung derſelben durch den Willen. Das Reſultat der Zuſammenwirkung dieſer Geſetze iſt das eben aufgefundene Geſetz der Abſtraktion. Viele ähnliche Vorſtellung verſtärken das Gleiche in ihnen, die verſchiedenen Nebenvorſtellungen hingegen verlöſchen einander, und laſſen ſo eine getrennte Theilvorſtellung als die gleiche in vielen hervortreten. So wird alſo unter gewiſſen Bedingungen die Abſtraktion ſelbſt unwillkührlich in unſern Vorſtellungen eingeführt, noch viel weiter aber verbreitet ſich ihr Einfluß durch willkührliche Einwirkungen des Verſtandes in der Reflexion und durch zweckmäßige Beſtimmung deſſelben.

Das unwillkührliche Grundgeſetz der Abſtraktion iſt für ihre Theorie ſehr wichtig, weil es den natürlichen Gang der Abſtraktion, und die natürliche Ueber- und Unterordnung der Vorſtellungen beſtimmt. Durch die Abſtraktion werden allgemeine Geſchlechtsmerkmahle als das Gleiche in vie-

len Vorſtellungen, aber nicht die Unterſcheidungsmerkmahle ausgeſchieden. Jedes Unterſcheidungsmerkmahl iſt daher ein unter einem Geſchlechtsbegriff enthaltener Artbegriff, ein Theil der ihm untergeordneten Eintheilung, alſo ein beſonderes, welches den allgemeinen Geſchlechtsbegriff in ſich enthält, und nicht etwa ein allgemeines Merkmahl, welches zum Geſchlechtsbegriffe hinzukommen muß, um die Art zu beſtimmen. Die Unterſcheidungsmerkmahle enthalten immer das Allgemeine mit in ſich, wir können ſie davon nicht lostrennen. Grün, roth und gelb z. B. ſind Farben, es giebt alſo ein Merkmahl, welches über Farbe noch hinzukommt, um die Farbe zur rothen zu machen, dieſes iſt ein Unterſcheidungsmerkmahl, welches wohl im rothen aber nicht im grünen und gelben enthalten iſt. Hier macht es nun der natürliche Gang unſrer Abſtraktion unmöglich, dieſes Merkmahl abgeſondert vorzuſtellen, es kommt uns immer nur im Artbegriff der rothen Farbe mit vor, und alles rothe iſt Farbe. Wenn ich hingegen mir einen marmornen, rothen Stuhl vorſtelle, ſo ſetze ich hier meine Vorſtellung aus drey verſchiedenen Beſtimmungen zuſammen, von denen keine bloßes Unterſcheidungsmerkmahl iſt, nicht alle Stühle ſind von Marmor, und es giebt mehr marmorne und rothe Dinge als einen Stuhl; daraus folgt aber, daß meine Begriffe vom marmornen und rothen nicht in der gleichen Abſtraktionsreihe mit Stuhl gebildet worden ſind, ſonſt müßte das Allgemeine im unterſcheidenden Beſondern mit liegen bleiben. In einer Abſtraktionsreihe ſtehen die allgemeine Vorſtellung und die differentia specifica nicht unabhängig neben einander, ſondern die allgemeine greift in die beſondere ein. Daher die logiſche Regel: daß jeder Stamm untergeordneter Geſchlechtsbegriffe ſeine eignen Unterſcheidungsmerkmahle haben muß, die in jedem andern Stamm widerſtreitend ſeyn würden. So kann ich nur in

der Geometrie nach ſchiefwinklicht und rechtwinklicht unterſcheiden, denn beydes involvirt ſchon den Begriff der geometriſchen Figur, oder nur in der Ethik nach Recht und Unrecht, denn beydes involvirt ſchon den Begriff der freyen Handlung.

So wie alſo einzelne Theilvorſtellungen in dem Ganzen unſrer Erkenntntniß öfter als daſſelbe in verſchiedenen Vorſtellungen, oder als das Unterſcheidende in einer derſelben vorkommen, ſo werden die erſten abgeſondert in abstracto, die letztern hingegen nur als differentia specifica gedacht. Hier giebt es nun viele Vorſtellungen, welche nach der Natur des menſchlichen Gemüthes nur in dem einen oder dem andern Verhältniß vorkommen, und dadurch erhalten wir Syſtem und regelmäßige Klaſſifikation. So ſind z. B. allgemeine Verbindungsvorſtellungen wie Größe, Beſchaffenheit, Subſtanz, Urſach und Wirkung von erſterer Art, weil ſie in allem Mannichfaltigen daſſelbe bleiben; die letzten Unterſchiede in der Empfindung hingegen ſind immer von der andern Art

e) Anwendung der Abſtraktion auf das Ganze unſers Vorſtellens und Wiſſens.

§. 59.

Durch das vorige wäre alſo der Urſprung der Abſtraktion als Eigenthum der Einbildungskraft, deſſen ſich der Verſtand bemächtigt, nachgewieſen. Das Produkt dieſer Abſtraktion iſt die getrennte Vorſtellung, deren Eigenſchaften und Verhältniſſe in unſerm Geiſte müſſen wir noch näher aufſuchen.

1) Die getrennte Vorſtellung iſt jederzeit eine problematiſche Vorſtellung.

Wir unterſchieden gleich anfangs Vorſtellung überhaupt von Erkenntniß, indem nicht jede zur Erkenntniß gehörige Thätigkeit des Gemüthes ſchon Erkenntniß ſey. Jetzt ſagen wir beſtimmter: jede Vorſtellung iſt entweder problematiſch oder aſſertoriſch, und aſſertoriſche Vorſtellung heißt Erkenntniß. Eine Vorſtellung heißt Erkenntniß, ſobald eine Ausſage, eine Aſſertion in ihr enthalten iſt. Entweder ſagt ſie unmittelbar das Daſeyn eines Dinges aus, wie die anſchauliche Erkenntniß, oder nur ein Geſetz, unter dem das Daſeyn von Dingen ſteht, wie im allgemeinen Urtheil. Dieſer Erkenntniß ſteht nun eine Vorſtellungsweiſe entgegen, in der nichts ausgeſagt wird, welche wir die problematiſche nennen, eben wie wir das Urtheil problematiſch nannten, in dem nichts ausgeſagt wurde. Dieſe problematiſche Vorſtellungsweiſe zeigt ſich im Denken, wenn wir Schemate vorſtellen, oder im Phantaſiren und Dichten nur mit unſern Vorſtellungen ſpielen.

Hier können wir nun erklären, wie wir überhaupt zu dieſer Vorſtellungsweiſe gelangen. Wenn nämlich gleich Vorſtellen ein allgemeinerer Begriff iſt, als Erkennen, und Erkennen nur eine Art davon bedeutet, ſo iſt doch die Vernunft unmittelbar nur Erkenntnißkraft, ihre wahre Thätigkeit iſt immer Erkenntniß, die problematiſchen Vorſtellungen entwickeln ſich ihr erſt aus Erkenntniſſen durch das Spiel der Aſſociation nach dem Geſetze der ſchematiſirenden Einbildungskraft. Sobald nämlich in der Wiedererweckung der Vorſtellungen die Rückerinnerung ſo unbeſtimmt wird, daß nur herausgeriſſene einzelne Theile aus Erkenntniſſen wieder erſcheinen, ſo haben wir in der Abſtraktion das Verhältniß der Ausſage verloren, und halten nun in der getrennten Vorſtellung eine bloße problematiſche Vorſtellung vor der innern Wahrnehmung feſt.

Wir ſehen folglich, daß alle Vorſtellungen, die nicht Erkenntniſſe ſind, der ſchematiſirenden Einbildungskraft gehören, und durch Abſtraktion entſtehen. Von ihnen machen wir dann einen zweyfachen Gebrauch bloß nach dem Geſetze der Einbildungskraft im Dichten, oder nach dem Geſetze des Verſtandes im Denken. Denken heißt nämlich problematiſche Vorſtellungen wieder zur Erkenntniß anwenden, oder mittelbar durch problematiſche Vorſtellungen erkennen. Das geſchieht denn durch Begriff und Urtheil, und ſo ſtehen ſich hier wieder das Anſchauen als unmittelbare Erkenntniß und das Urtheilen einander entgegen.

§. 60.

2) Die getrennte Vorſtellung wird uns ein Mittel, um uns der Einheit in unſern Vorſtellnugen bewußt zu werden.

Jede abſtrakte Vorſtellung enthält die Form einer Einheit im mannichfaltigen unſrer Vorſtellungen. Hier zeigen ſich zweyerley Abſtraktionen, und durch dieſe nehmen wir den Unterſchied der analytiſchen und ſynthetiſchen Einheit zuerſt in uns wahr. Wir müſſen dieſen hier zuerſt nur als Thatſache der innern Wahrnehmung aufſtellen. Jede Vorſtellung, die wir durch Abſtraktion erhalten, iſt entweder eine Form der Verbindung, alſo der ſynthetiſchen Einheit, das heißt, ſie iſt eine Vorſtellung, in welcher mannichfaltige Vorſtellungen vereinigt werden, oder ſie iſt die Vorſtellung der Form einer analytiſchen Einheit, eine Theilvorſtellung, welche als dieſelbe ſo in mannichfaltigen Vorſtellungen enthalten iſt, daß dieſe nicht in, ſondern nur unter ihr vereinigt gedacht werden.

Die erſte Art der Abſtraktion können wir die quantitative nennen, ſie beſteht darin, daß wir in der Vorſtel=

lung des Ganzen von den Theilen abſtrahiren, und ſo die bloße Form der Verbindung zum Ganzen vorſtellen. Die meiſten Abſtraktionen ſind ſynthetiſch und analytiſch zugleich, doch ſind die Eigenthümlichkeiten der erſten Art vorzüglich zu bemerken, z. B. in Ausdrücken wie folgende: Die Franzoſen, Deutſchland; der Apoll von Belvedere, die Gruppe des Laokoon, wiefern ich damit die bloße Geſtalt dieſer Kunſtwerke bezeichne, die ich im Gipsabdruck auch beſitzen kann, überhaupt alle Vorſtellungen von beſtimmten Geſtalten, und vor allen die Vorſtellungen des Raumes und der Zeit in abstracto, wie dieſe Gegenſtand der reinen Mathematik werden.

Die andere Art der Abſtraktion können wir dagegen die qualitative nennen, ſie zeigt ihr Eigenthümliches in der Vorſtellung jedes allgemeinen Merkmahls, indem hier eine einzelne Theilvorſtellung herausgehoben wird, welche in mehreren Verbindungen als die Gleiche vorkommt.

Aller Verbindung (ſie mag nun anſchaulich ſeyn, wie die von Zeit und Raum, oder erſt durch Urtheile wahrgenommen werden, wie die von allgemeinen Geſetzen) werden wir uns erſt durch Abſtraktion als ſolcher bewußt, und eben ſo auch aller analytiſchen Einheit. Die Verbindung iſt eigentlich dasjenige, was wir durch Reflexion in uns beobachten wollen, das Mittel dazu wird uns aber erſt die analytiſche Einheit.

Die Vorſtellung einer analytiſchen Einheit iſt die Vorſtellung des Allgemeinen, denn ſie iſt eine getrennte Theilvorſtellung, welche in mehreren andern vorkommen kann, die dann unter ihr ſtehen und gegen ſie das Beſondere ſind. Durch dieſe analytiſche Abſtraktion erhalten die Vorſtellungen das Verhältniß einer Sphäre und eines Inhaltes, ſie wird alſo eigentlich das Einleitende

für die beſtimmteſten Formen der logiſchen Vorſtellungsart, indem ſie uns die Begriffe giebt.

§. 61.

3) **Durch Abſtraktion und Vergleichung in ihrer Vereinigung entſteht Zergliederung (Analyſis) und Subſumtion.**

Durch Vergleichung ſahen wir die eine Form der logiſchen Vorſtellungsart in der Entgegenſetzung des Poſitiven und Negativen für die Reflexion entſpringen. Hier bringt die Abſtraktion zweytens das Verhältniß des Beſondern und Allgemeinen hinzu. Die getrennte Vorſtellung war überhaupt das Gleiche, welches mit mancherley Nebenvorſtellungen verbunden vorkam, und von dieſen getrennt allein zum Bewußtſeyn kommt. Vergleichen wir dieſe Vorſtellung nun wieder mit andern, ſo erhalten wir die Formel: War ſie als Theilvorſtellung in jenen enthalten, oder nicht; kommt ſie ihnen als Merkmahl zu, oder nicht? und dies iſt das Verhältniß der Zergliederung oder Analyſis, Anerkennung der getrennten Vorſtellung als Theil in derjenigen, aus der ſie getrennt war.

Iſt die getrennte Vorſtellung hier eine Vorſtellung der analytiſchen Einheit, alſo eine allgemeine Vorſtellung; ſo wird das Bewußtſeyn der Zergliederung zugleich das der Unterordnung, indem ich die ganze Vorſtellung als das Beſondere in die Sphäre der getrennten Vorſtellung ſetze.

Bis zu dieſem vollſtändigen Bewußtſeyn der Unterordnung und Klaſſifikation geht die Abſtraktion durch mehrere Stufen durch. Die erſte iſt die der ſchematiſirenden Einbildungskraft. Dieſe liefert uns ein unmittelbares klares Bewußtſeyn von Vorſtellungen in abstracto. Hier iſt der erſte Grad die anſchauliche Einbildung eines einzelnen Gegen-

ſtandes ohne deſſen Gegenwart, alſo die vollſtändige Anſchauung eines Dinges nur ohne Daſeyn deſſelben vorgeſtellt, dieſe wird das **Bild** genannt. Das Bild iſt eine einzelne anſchauliche Vorſtellung mit beſtimmter Zeichnung eines einzelnen Gegenſtandes in der Einbildung, z. B. die Vorſtellung von der Geſtalt beſtimmter Perſonen und Landſchaften, vom Apoll von Belvedere oder der mediceiſchen Venus, eben ſo von einzelnen Begebenheiten in Geſchichte oder Dichtung. Auch iſt meine Vorſtellung von Raum und Zeit in abstracto eine bildliche Vorſtellung, und alle Demonſtration der Geometrie geht von bildlichen Darſtellungen der Konſtruktionen in Raum und Zeit aus, indem wir hier an der einzelnen vollkommen ausgezeichneten Figur das allgemeine Geſetz erkennen.

Dieſes Bild iſt der niedrigſte Grad der Abſtraktion, von ihm erheben wir uns zum **Schema**, als dem unmittelbar klaren Bewußtſeyn einer getrennten Theilvorſtellung. Das Schema bezieht ſich auf die allgemeine Vorſtellung eines Begriffes, indem es eine Vorſtellung enthält in ſchwebender Unbeſtimmtheit der Zeichnung, gleichſam aus dem Uebereinſtimmenden der einzelnen Bilder geformt, die unter den Begriff gehören, aber unbeſtimmt in Rückſicht ihrer Verſchiedenheiten; ſo daß ich, wenn ich ſie mir näher bringen will, mir abwechſelnd bald dieſes, bald jenes unter einen Begriff gehörige Bild vorſtelle. So kann ich mir z. B. die Zahl Vier durch 4 Punkte oder Marken im einzelnen Bilde und doch allgemein vorſtellen. Aber außer dem habe ich noch eine allgemeine Vorſtellung, wo ich mir weder Punkte noch Marken, noch ſonſt etwas beſtimmtes Einzelnes, ſondern nur, daß daſſelbe 4 mal geſetzt wird, vorſtelle, ohne doch einen allgemeinen Begriff von der Zahl Vier aus einander untergeordneten Merkmahlen zu entwerfen, es iſt nur eine

klare Vorſtellung von der allgemeinen anſchaulichen Bedingung, welche dieſem Begriffe zu Grunde liegt. Dieſe iſt das Schema. Dieſelbe Vorſtellungsart findet auch bey jedem andern Begriffe, dem eines Menſchen, Baumes, der Tugend ſtatt, gleichſam als ein Monogramm der Einbildungskraft, wie Kant dieſe Vorſtellung ſehr paſſend nennt, wodurch dasjenige, was allen Gegenſtånden eines Begriffes zukommt, in einer unbeſtimmten Zeichnung einer unmittelbar klaren Vorſtellung zum Bewußtſeyn kommt.

Einem ſolchen Schema gemåß kann die Einbildungskraft viele einzelne Bilder darſtellen durch Auszeichnung des darin unbeſtimmt gehaltenen, oft auch ohne Erfahrung, z. B. in der Zeichnung erdichteter Blumen oder Thiere. Unter dieſen Bildern iſt eins merkwůrdig, auf deſſen Bildung ſie oft natůrlich geleitet wird, nåmlich dasjenige, welches die Mittelform von allen unter einen Begriff gehörenden Arten und Bildern enthålt; es iſt ein einzelnes Bild, welches aber gleichſam die Regel fůr alle andern unter das nåmliche Schema gehörenden Bilder macht. Dieſes heißt die Normal-Idee. Eine ſolche Normal-Idee giebt es fůr jede, beſonders fůr jede nåher anſchauliche allgemeine Vorſtellung, am beſtimmteſten wird ſie aber nur bey Begriffen, die ſich in ihrer Allgemeinheit ſchon dem Bilde ſehr nåhern, bey beſtimmten Thierformen und endlich bey der Vorſtellung der menſchlichen Geſtalt. Dieſe Normal-Idee iſt beſonders in Rückſicht der menſchlichen Geſtalt bemerkt worden, weil ſie da auf die Beurtheilung der Schönheit Einfluß hat. Alle Schönheit iſt nåmlich hier entweder Schönheit der richtigen Zeichnung, der regelmåßigen Geſtalt, oder Schönheit des Ausdrucks; fůr erſtere giebt die Normal-Idee die Regel.

Dieſer Schematismus der Einbildungskraft liegt aller abſtrahirenden Reflexion zu Grunde, er iſt das Mittel, wo-

durch ſie zuerſt zum abgeſonderten Bewußtſeyn von Theilvorſtellungen kommt. Dieſes Bewußtſeyn vollendet ſie ſich aber immer mehr durch Vergleichung und Bezeichnung, indem ſie vom Schema zum Merkmahl und zum Begriff fortſchreitet. Schema, Merkmahl und Begriff ſind alle drey in abstracto vorgeſtellte allgemeine Theilvorſtellungen; eine allgemeine Vorſtellung, wie die, die ich durch die Worte: Menſch, viereckig, ſchnell oder was ſonſt bezeichne, kann ſowohl ein Schema, als Merkmahl, als Begriff ſeyn. Was iſt nun der Unterſchied dieſer drey Worte?

Das Schema iſt das ſubjektive Bewußtſeyn einer getrennten allgemeinen Vorſtellung, ſo wie ich es durch Abſtraktion erhalte, Merkmahl und Begriff hingegen ſind dieſelbe Theilvorſtellung, ſo wie ſie in der Erkenntniß ſelbſt liegt. Das Schema iſt in jedem Gemüthe ein anderes, das Merkmahl iſt für jede Vernunft daſſelbe; der Begriff auch, doch beſitzt der eine den Begriff deutlicher als der andere. Es iſt eine gewiſſe Theilvorſtellung in dem Dinge, welche macht, daß es ein Menſch oder ein Baum iſt, oder welche macht, daß ich etwas Pflicht oder Recht nennen kann; dieſe in der Erkenntniß des Gegenſtandes ſelbſt liegende Theilvorſtellung, welche in jeder Vernunft, die ſie hat, dieſelbe iſt, wodurch das Ding zum Menſchen oder Baum, zur Pflicht oder zum Rechte wird, iſt das Merkmahl. Das Bewußtſeyn derſelben, ſo wie es durch Abſtraktion klar ausgeſchieden, und gemeinhin im Denken angewandt wird, wenn man von Menſchen, Bäumen, Pflichten oder Rechten ſpricht, iſt das Schema, die vollſtändige mittelbare Vorſtellung des Merkmahls aber iſt der Begriff. Das Merkmahl iſt in jeder Vernunft, aber nicht jeder kann es mit gleicher Deutlichkeit vom Schema zum Begriff erheben. Wer nur gemeinhein über Pflicht und Recht urtheilt, hat ein un=

beſtimmtes Schema von beyden Merkmahlen, kann es aber nicht von allen Nebenvorſtellungen trennen, und noch weniger ſelbſt wieder mittelbar durch andere Merkmahle vorſtellen, das letztere kann nur der, der hier wiſſenſchaftliche philoſophiſche Erkenntniſſe beſitzt. Eben ſo, wer kennt nicht Roſen und Lilien ſo, daß er ſie ungefähr von jeder andern Blume unterſcheiden kann, darin beſitzen wir ein klares Schema des Merkmahls, welches dieſen Blumen weſentlich zukommt, aber der Botaniker wird dies Schema noch in mehreren andern Merkmahlen nach irgend einem Syſteme zerlegen, indem er die Kennzeichen von Klaſſe, Ordnung, Geſchlecht und Art angeben kann, er iſt im Beſitz des deutlichen Begriffes von dieſer Blume. Das Merkmahl liegt alſo dieſer Vorſtellungsweiſe zu Grunde, Schema und Begriff ſind aber verſchiedene Arten, wie uns Merkmahle zum Bewußtſeyn kommen. Das Schema iſt das Eigenthum jedes einzelnen, der Begriff aber wird mittheilbar, weil wir in ihm eine Zuſamenſetzung beſtimmter Merkmahle denken, ohne auf die Klarheit im Bewußtſeyn des Einzelnen zu ſehen. Daraus entſpringt dann für unſre Abſtraktion das wichtige Geſetz: Für das Bewußtſeyn des Einzelnen iſt der Begriff durchaus abhängig vom Schema, der Begriff wird ihm in der innern Wahrnehmung nur durch das Schema, und wir haben nichts im Begriff, was wir nicht vorher unmittelbar im Schema hatten, aller poſitive Gehalt unſrer Begriffe iſt durch Vergleichung immer von der ſchematiſirenden Einbildungskraft entlehnt, die Reflexion für ſich kann darüber nichts als die negative Form hinzuthun, ſie kann nur den gegebenen Gehalt entweder als Begriff, oder als ſein Gegentheil denken.

Hat ſich nun die Reflexion in Beſitz der Begriffe als der vollſtändigen Vorſtellung des Allgemeinen geſetzt, ſo kann ſie dieſe auch in der Vergleichung anwenden, und damit gelangt ſie zum Bewußtſeyn der Klaſſifikation und Unterordnung; dieſe aber wird zum Urtheil, ſobald das untergeordnete Beſondere nicht als bloße problematiſche Vorſtellung, ſondern wie die Form des Subjektes es forderte, als Aſſertion, als Erkenntniß beſtimmt iſt. Schluß und Syſtem ſind aber bloße Ableitungen vom Urtheilen. Wir haben alſo hiermit vollſtändig gezeigt, wie die logiſche Vorſtellungsart als Reflexion in unſerm Geiſte entſpringe. Vergleichung und Abſtraktion geben uns den Begriff, mit dieſem die Subſumtion, und ſobald wir dieſe auf Erkenntniſſe anwenden, erhalten wir das Urtheil.

§. 62.

4) Die Wichtigkeit der Abſtraktion für die Reflexion beruht eigentlich darauf, daß wir durch die getrennte Vorſtellung des Allgemeinen als problematiſche Vorſtellung uns von dem Momentanen der innern Wahrnehmung losreißen, und zu einem Ganzen der innern Erfahrung erheben. Das Urtheil iſt eine bloße Formel des Wiederbewußtſeyns unſrer Erkenntniſſe, wodurch wir aber von den einzelnen Beſtimmungen des Aſſertoriſchen der innern Wahrnehmung zum Apodiktiſchen der vollſtändigen Selbſtbeobachtung gelangen.

Die Erkenntniſſe, ſo wie wir uns ihrer unmittelbar bewußt werden, ſind bloße einzelne ſinnliche Anſchauungen mit der Zugabe des Mathematiſchen in der Vorſtellung durch produktive Einbildungskraft. Hierin geht unſer durch den

innern Sinn geliefertes Bewuſstſeyn um unſre Erkenntniß aber nie über den Augenblick der Gegenwart hinaus. Ich ſehe z. B. in dieſem Augenblicke einen Menſchen, ein Haus, eine Gegend, ob das aber wirkliche Gegenſtände ſind, oder ob mich Träume mit Phantasmen täuſchen, das liegt nicht in der Wahrnehmung dieſes Augenblicks; ich höre einen Schall, ob das aber ein Klingen in meinem Ohre iſt, oder ob ihm etwas draußen entſpricht, das liegt wieder nicht in der Wahrnehmung des Augenblicks. Eine ſolche anſchauliche Erkenntniß für ſich läßt ſich nie durch: ich weiß, ſondern nur durch: ich ſchaue an, ausſprechen, ſie gilt nur für die Zeit, in der ſie wirklich währt, hingegen ein zuſammenhängendes Ganzes der Erkenntniß, eine vollſtändige Ausſage, daß etwas iſt, oder daß ich etwas weiß, kann ich nur durch Reflexion aus dieſer Anſchauung entwickeln. Wie wird es nun der Reflexion möglich, ſich von dem Augenblicke der Gegenwart loszureißen, und zu einer weitern Ueberſicht meines Erkennens überhaupt zu gelangen? Wie kann ſie von den ſich folgenden einzelnen Wahrnehmungen von dem, was ich erkenne, zum Ganzen einer vereinigten innern Erfahrung um mein Erkennen gelangen?

Eben durch die problematiſche Vorſtellung der Abſtraktion. Dieſe iſt eine klare Vorſtellung, aber ſo, daß die Rückerinnerung bey der Wahrnehmung derſelben nicht auf eine beſtimmte vorhandene Vorſtellung oder Erkenntniß geht, ſondern auf das Gleiche in vielen da geweſenen Vorſtellungen. Die problematiſche Vorſtellung iſt das Wiederbewußtſeyn einer Theilvorſtellung aus meinen Erkenntniſſen durch Reflexion; aber nicht nur als Beſtandtheil eines einzelnen vorübergehenden Gemüthszuſtandes, ſondern unbeſtimmt aus Erkenntniſſen überhaupt. Die getrennte Vorſtellung einer Beſchaffenheit z. B. roth, bleibt mir unbe-

ſtimmt als ein Beſtandtheil irgend möglicher Erkenntniſſe vor der Reflexion liegen, und ſo kann ich ſie jedesmal ausſprechen: Jedes Ding iſt entweder roth oder nicht roth; ſo daß ihr gleich die Form des logiſchen Satzes der Beſtimmbarkeit anhängt, und ſie ſo, losgeriſſen von der Wahrnehmung eines augenblicklichen Erkenntnißzuſtandes, Mittel wird zur vollſtändigern Selbſtbeobachtung meiner Erkenntniß überhaupt. Ich brauche die getrennte Vorſtellung als eine allgemeine Beſtimmung für meine Erkenntniß überhaupt, denn ſie bleibt mir nicht als Beſtandtheil einer einzelnen Erkenntniß, ſondern als möglicher Beſtandtheil irgend einer Erkenntniß im Bewußtſeyn, immer in Beziehung auf die urſprüngliche Einheit aller meiner Erkenntniß, ſo daß ich ſie gleich in einer willkührlichen Vergleichung zur Erkenntniß überhaupt brauchen kann, indem ich in der Form des Subjektes alle Gegenſtände der Sphäre eines Begriffes durch dieſen beſtimmt denke, und ſie vermittelſt deſſen einem andern als Prädikat unterordne.

So ſtellen wir dann im Urtheil nicht nur momentane Verbindungen der Anſchauungen, ſondern Verbindungen problematiſcher Vorſtellungen in allgemeinen Regeln vor, worin die Thätigkeit meiner Vernunft überhaupt in ihren dauernden Zuſtänden, und nicht nur in dem beſtändigen Abfluß des Sinnlichen beobachtet wird.

So verſchafft alſo die getrennte Vorſtellung der Reflexion den Vortheil, daß ſie ſich vom Augenblicke der Gegenwart losreißen, und die Selbſtbeobachtung zu einem Bewußtſeyn überhaupt erheben kann, vor welchem eigentlich erſt die Wahrheit unſrer Erkenntniß erſcheint, indem wir hier die Geſetze für das Ganze der Thätigkeit unſrer Vernunft auffinden.

§. 63.

Hierdurch ſind wir in Stand geſetzt, den Unterſchied vom Aſſertoriſchen, Problematiſchen und Apodiktiſchen in unſern Erkenntniſſen nach ſeiner anthropologiſchen Bedeutung von einer Seite deutlich zu machen. Nur aſſertoriſche Erkenntniß iſt diejenige, die durch den innern Sinn unmittelbar wahrgenommen wird; problematiſche Vorſtellung des Allgemeinen wird das Mittel, um die Reflexion auf einen höhern Standpunkt zu erheben; apodiktiſche Erkenntniß iſt diejenige, die als Gegenſtand der vollendeten Selbſtbeobachtung beſtimmt iſt. Der ganze Unterſchied hat alſo zunächſt nur eine ſubjektive Bedeutung, er gehört dem Vermögen der Wiederbeobachtung, und bezeichnet nur die Stufen, nach denen dieſes vom innern Sinn bis zur Vollſtändigkeit der Reflexion fortſchreitet. Dahin gehören folglich zunächſt auch nur die Unterſchiede des Wirklichen, Möglichen und Nothwendigen in den Gegenſtänden. Wirklich heißt der Gegenſtand einer aſſertoriſchen Erkenntniß; möglich der Gegenſtand einer problematiſchen Vorſtellung; nothwendig der Gegenſtand einer apodiktiſchen Erkenntniß. Die Möglichkeit entſpricht hier nur der Allgemeinheit oder der problematiſchen Vorſtellung, wodurch für ſich nichts erkannt wird; das Allgemeine iſt überall nur Mittel für die Reflexion, um ſich des Apodiktiſchen bewußt zu werden, daher werden wir vom Begriff zum Urtheil, zum Schluß, zum Syſtem getrieben, und erhalten erſt da wieder eigentliche Erkenntniß durch das Allgemeine, wo wir den ganz einzelnen Fall durch die Regel beſtimmen. Weder durch Begriff, noch Regel, noch Oberſatz, noch Grundſatz wird mehr als bloße Möglichkeit gegeben, die Erkenntniß ſelbſt hängt immer von der Unterordnung ab. Aber auf der

andern Seite muß auch alle Erkenntniß durch das Allgemeine durchgehen, damit ſie als apodiktiſch zum Bewußtſeyn kommen kann, denn nur durch getrennte Vorſtellung befreyen wir uns von dem gegenwärtigen Augenblick der Selbſtbeobachtung, welcher allein dem innern Sinn offen liegt. Der vollſtändigen Erkenntniß werden wir uns alſo immer nur mit Hülfe des Allgemeinen bewußt, welches ſich ſelbſt aber niemals genug iſt. So lernen wir alſo das Grundgeſetz der reflektirten Erkenntniß verſtehen. Sie fordert nach der Form des Vernunftſchluſſes immer erſt eine problematiſche Vorſtellung des Allgemeinen, um zum Bewußtſeyn des Apodiktiſchen zu gelangen, dieſer muß eine Aſſertion des Einzelnen untergeordnet werden, und dieſe Aſſertion muß drittens durch das Allgemeine beſtimmt werden, wenn wir die Erkenntniß ſo beobachten ſollen, wie ſie unmittelbar in der Vernunft liegt, und nicht nur nach den Einzelnheiten, wie ſie dem innern Sinn erſcheint. Das logiſche Verhältniß des Verſtandes, der Urtheilskraft und der Vernunft iſt alſo das Grundgeſetz unſerer vollendeten Selbſtbeobachtung.

In der erſten Unterſuchung aller Philoſophie, der Unterſuchung über den Urſprung unſrer Erkenntniſſe ſtanden ſich gegen über: die Behauptung des Empirismus nach Locke, daß alle unſre Erkenntniſſe durch ſinnlichen Eindruck, durch Empfindung bewirkt, und die Behauptung des Rationalismus nach Leibnitz, daß die nothwendigen und ewigen Wahrheiten jeder Vernunft durch angeborne Ideen gegeben würden. Kant ſuchte dieſen Streit dadurch zu ſchlichten, daß er den Unterſchied macht: unſre Erkenntniß fängt der Zeit nach freylich immer mit ſinnlicher Wahrnehmung

an, und wird folglich durch Empfindung eingeleitet, aber ſie entſpringt doch in unſerm Geiſte nicht alle aus der Empfindung, ſondern die nothwendigen Wahrheiten liegen als Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung ſchon aller Empfindung zu Grunde. Dieſe von der Erfahrung unabhängigen Erkenntniſſe nennt er Erkenntniſſe a priori, und findet ihr Unterſcheidendes in Allgemeinheit und Nothwendigkeit, indem wir durch Sinnesanſchauung doch immer nur den einzelnen Fall, und zwar nur für den Augenblick der Gegenwart auffaſſen können. Dadurch wurde er denn in Stand geſetzt, uns ſehr beſtimmt zu lehren, welche Erkenntniſſe a priori in unſrer Vernunft ſind, wie unentbehrlich uns ihr Gebrauch wird, und wie ſie angeordnet werden müſſen. Fragt man aber in Rückſicht dieſer Erkenntniſſe nach einer Theorie, geht man über die bloße Thatſache hinaus, und fragt, wie ſichs doch für einen Gegenſtand der Naturlehre ſchickt, wie kommt unſre Vernunft zu dieſen Kategorien, Ideen und zu dieſem praktiſchen Glauben? ſo giebt Kant nur die Antwort: ſie liegen unabhängig von aller Erfahrung in unſerm Geiſte, wir können auch noch hinzuſetzen, angeborne Ideen ſind es aber nicht, denn in der That fängt alles unſer Erkennen nur mit Sinnesanſchauung und Empfindung an. Was ſind ſie aber dann ſonſt, und wodurch erhalten wir ſie? Darauf hat er nie geantwortet, und wir haben uns auch nachher noch auf keine Antwort vereinigen können: Folgendes kann uns aber der Entſcheidung näher führen.

Objektive Gültigkeit und ſubjektive Allgemeingültigkeit ſind de facto in unſrer Erkenntniß verſchieden, indem wir nicht gleichſam aus unſrer Erkenntniß heraustreten, und ſie mit dem Gegenſtande vergleichen können. Sie müſſen aber am Ende doch Wechſelbegriffe ſeyn, denn wenn Wahrheit

die Uebereinſtimmung des Gegenſtandes mit der Erkenntniß deſſelben ſeyn ſoll, ſo enthält der Gegenſtand die Regel für die Erkenntniß, und nur die objektive Gültigkeit kann Grund der Allgemeingültigkeit werden. Kommt es aber darauf an, unſre Erkenntniſſe zu beurtheilen, ſo müſſen wir anfangs immer bey der ſubjektiven Gültigkeit ſtehen bleiben, um nur erſt zu ſehen, wie unſre Erkenntniſſe beſchaffen ſind, die Vergleichung dieſer Gültigkeit mit der objektiven iſt dann das Schwierigere, was wir erſt zuletzt müſſen folgen laſſen.

Bey dieſer ſubjektiven Gültigkeit müſſen wir nun noch weitere Unterſchiede bemerken. Wir können erſtlich ſagen, ſubjektiv allgemeingültig iſt, was für mich in allen Fällen gilt, im Gegenſatz deſſen, was nur in einzelnen Fällen gilt. Dieſer Ausdruck könnte auf unvollſtändige Induktion gehen, z. B., ich entwerfe mir eine hypothetiſche Theorie der Voltaiſchen Säule, prüfe ſie durch Verſuche, und alle meine Verſuche ſtimmen damit überein, ſo hat dieſe Theorie für mich ſubjektive Allgemeingültigkeit; ein anderer macht andere Verſuche, die ſtimmen nicht mit meiner Theorie, und ſo wäre dieſe Allgemeingültigkeit wieder aufgehoben. Aber dies geht nur auf die unvollſtändige Gewißheit des Wahrſcheinlichen, ſo wollen wir hier den Begriff nicht nehmen. Wir ſagen, ſubjektiv allgemeingültig iſt dasjenige, was für mich in jedem möglichen Fall gilt, dann kann jeder Fall eines andern auch möglicher weiſe der meinige werden, und unter dieſer Allgemeingültigkeit würde zugleich eine Gültigkeit für jedermann, deſſen Vernunft organiſirt iſt, wie die meinige, verſtanden. Wir unterſcheiden alſo überhaupt nur die ſubjektive Allgemeingültigkeit deſſen, was für jeden Fall gilt, von der beſchränkten Gültigkeit deſſen, was nur in einzelnen Fällen gilt. Da-

mit man aber damit nicht einzig an den Unterſchied allgemeiner und beſonderer Urtheile denke, müſſen wir die Ausdrücke noch anders wählen.

Subjektiv allgemeingültig oder apodiktiſch iſt die Erkenntniß desjenigen, was jedermann weiß, und was für den einzelnen immer die gleiche Gültigkeit hat, dem ſteht entgegen eine nur aſſertoriſche Gültigkeit deſſen, was nur der einzelne weiß, und deſſen Erkenntniß nur zu gewiſſen einzelnen Gemüthszuſtänden gehört. Was ich höre und ſehe, jede Sinnesanſchauung hat nur eine Gültigkeit für mich, jeder andere muß für ſich ſehen, ich kann ihm das Sehen nicht mittheilen, und für mich gehört es immer nur zu einzelnen Zuſtänden meines Erkennens. Hingegen allgemeine mathematiſche und philoſophiſche Wahrheiten gehören mir nicht in Beziehung auf dieſen oder jenen einzelnen Gemüthszuſtand, ſondern ſie gelten für meine Vernunft überhaupt, und ſind in jedermanns Vernunft, wie in der meinen. In Rückſicht der bloß aſſertoriſchen Erkenntniß kann ich täglich lernen, indem ich neue Erkenntniſſe in meine Vernunft übertrage, indem ich meine Erfahrung erweitere, und geſchichtliche Kenntniſſe ſammle. Ein jeder hat da ſeine eigne Erkenntniß; zu wiſſen, wer Jajadeva war, wo die Tiber fließt, wie viel Monde der Saturn hat, das kann ich nicht jedem zumuthen, denn das will erſt gelernt ſeyn. In Rückſicht der apodiktiſchen, philoſophiſchen und mathematiſchen Erkenntniß hingegen gilt das Platoniſche: μαϑησις ἀναμνησις alles Lernen iſt nur Erinnerung. Das Lernen in Philoſophie und reiner Mathematik trägt gar nichts neues in unſern Geiſt hinein, ſondern es iſt bloße Ausbildung der Selbſterkenntniß, wir weiſen dem Schüler nur auf, was er alles in dem Innern ſeiner Vernunft trägt, ohne ihm neue Erfahrung zu geben.

Die apodiktiſche Erkenntniß ſoll alſo jeder Vernunft wie der andern zukommen, und in der einzelnen Vernunft jederzeit dieſelbe ſeyn. Sie iſt das Dauernde, Beharrliche, ſich gleich Bleibende in der Thätigkeit unſrer Vernunft, ſie muß aus dem urſprünglichen Weſen der Vernunft entſpringen, ſie iſt die eigenthümlichſte Aeußerung ihrer Selbſtthätigkeit. Hieraus können wir uns das Anthropologiſche dieſes Verhältniſſes ganz deutlich machen. Die menſchliche Vernunft iſt eine erregbare Erkenntnißkraft. Es liegt in ihr eine gewiſſe Form der Erregbarkeit, welche aber zur Aeuſſerung ihrer Thätigkeit erſt durch den Sinn im einzelnen Falle angeregt werden muß. Hier iſt alſo die apodiktiſche Erkenntniß dasjenige, was durch die bloße Form der Erregbarkeit beſtimmt iſt, was folglich in jeder Vernunft daſſelbe ſeyn muß, und der einzelnen ſo zukommt, daß es jeder Erkenntniß zu Grunde liegt. Hingegen dasjenige, was uns erſt durch die einzelne Erregung, durch Empfindung als Sinnesanſchauung gegeben wird, das wird beſtändig wechſeln und immer ein anderes werden, das wird bey dem einen ſo, bey dem andern anders beſchaffen ſeyn, das giebt alſo die aſſertoriſche ſubjektiv zufällige Gültigkeit deſſen, was der eine weiß und der andere nicht.

Vergleichen wir nun weiter, wie ſich dies zum Wiederbewußtſeyn der Selbſtbeobachtung für innern Sinn und Reflexion verhält: ſo fällt gleich ins Auge, nur das Augenblickliche der wirklichen innern Thätigkeit, nur die vorübergehenden Erregungen ſelbſt bey der Empfindung kann der innere Sinn unmittelbar wahrnehmen, alles andere iſt nur der Reflexion erreichbar. Daher alſo das Grundgeſetz der menſchlichen Erkenntniß: D e r Q u e l l a l l e r N o t h w e n d i g k e i t i n u n ſ r e r E r k e n n t n i ß i ſ t d i e a p o d i k t i ſ c h e E r k e n n t n i ß, d i e ſ e i ſ t a b e r n u r f o r m a l u n d

allgemein. Dasjenige, was durch die Form der Erregbarkeit als das Gleiche in aller unſrer Erkenntniß, und ſomit als das Nothwendige in ihr gegeben iſt, kann uns doch nur bey Gelegenheit der einzelnen Erregung als Form an ihr zum Bewußtſeyn kommen, und wollen wir uns deſſen für ſich bewußt werden, ſo kann das nur durch Abſtraktion geſchehen, indem wir die getrennte Vorſtellung jener Form der Erregung für ſich vor der Reflexion feſt halten.

Dieſer Unterſchied des Aſſertoriſchen und Apodiktiſchen kommt ganz mit dem Kantiſchen a posteriori und a priori überein. Jeden einzelnen Gegenſtand erkennen wir nur durch die ſinnlich veranlaßte Anſchauung aus der Empfindung, wir ſtellen nur dadurch das Daſeyn eines Gegenſtandes vor, daß er uns in der Anſchauung gegeben iſt. Nun nennen wir die Erkenntniß eines Gegenſtandes Erfahrungserkenntniß oder Erkenntniß a posteriori, wenn ich ihn dadurch nur erkenne, nachdem er mir in der Vorſtellung gegeben worden iſt. Erkenntniß a priori hingegen heißt diejenige, in der ich den Gegenſtand erkenne, ehe er mir gegeben iſt. Alle aſſertoriſche Erkenntniß iſt daher Erkenntniß a posteriori, denn ſie entſpringt erſt aus der einzelnen Erregung, die apodiktiſche Erkenntniß hingegen iſt a priori, denn ſie verbreitet ſich mit der nothwendigen Form ihres Geſetzes auch über alle zukünftige Wahrnehmung, ich kann alſo durch ſie Gegenſtände erkennen, auch ehe ſie mir in der Anſchauung gegeben ſind. Z. B. von einem Stein, den ich in der Hand habe, weiß ich vorher, ehe ich es noch geſehen habe, daß er wieder herunterfallen wird, wenn ich ihn in die freye Luft werfe. Hier könnte man aber noch ſagen: Ich ſchließe das nur daraus, weil ich oft ſchon wahrgenommen habe, daß dasjenige herunter fällt, was frey in die Luft geworfen wurde. Dann hinge die Erkenntniß hier doch noch von

der Empfindung ab, und die Beſtimmung des Gegenſtandes wäre im Grunde a posteriori erkannt. Es giebt aber auch ſolche Erkenntniſſe, welche ſchlechthin apodiktiſch ſind und a priori gelten, ohne alle Wahrnehmung des Gegenſtandes, dieſe heißen dann reine Erkenntniſſe a priori. Dahin gehört die ganze reine Mathematik und reine Philoſophie; z. B. daß die Summe der Winkel eines Dreyecks gleich zwey Rechten ſey, behaupten wir von jedem Triangel, nicht weil der Satz in vielen Verſuchen die Probe gehalten hat, ſondern ſchlechthin abgeſehen von aller Probe in der Erfahrung. Ja wir könnten nicht einmal im einzelnen Falle die Probe darüber machen, denn die würde nur zeigen, daß jene Summe nahe bey oder ungefähr heraus komme, weil wir doch nie vollkommen ſcharf zu meſſen im Stande ſind. Eben ſo behaupten wir ganz apodiktiſch die Wahrheit der Folgerung in einem regelmäßigen Schluſſe, nicht weil die Schlußformen uns oft in der Erfahrung Stich halten, ſondern gerade nachdem ich eine Menge Fehlſchlüſſe entdeckt hätte, würde ich doch dem Schluſſe noch trauen, und den Fehler nur auf die irrige Anwendung ſeiner Form ſchieben. Auf dieſe Weiſe iſt das Kantiſche a priori und a posteriori von leichter Anwendung, und bequem, um uns auf den aſſertoriſchen oder apodiktiſchen Urſprung einer Erkenntniß aufmerkſam zu machen. Häufig iſt dieſe Unterſcheidung aber dadurch mißverſtanden worden, daß man das vorher und nachher nicht auf das Gegebenſeyn des Gegenſtandes in der Anſchauung, ſondern auf die Erkenntniß ſelbſt bezog, wo alſo Erkenntniß a priori eine ſolche wäre, die unſrer Vernunft vor aller Wahrnehmung zukäme. Das wäre dann eine angeborne Idee, die wir doch in der That nicht beſitzen, da vielmehr alle wirkliche Erkenntniß uns erſt durch die Wahrnehmung und mit der Wahrnehmung

gegeben wird. Jedes wirkliche Erkennen unſrer Vernunft iſt ſinnlich angeregt, aber in jedem einzelnen liegt die urſprüngliche apodiktiſche Form mit zu Grunde, welche ſelbſt nicht aus der Empfindung entſprungen iſt. Wir können jetzt alſo angeben, was dieſe nicht aus der Erfahrung entſprungene Erkenntniß a priori eigentlich ſey. Sie iſt das Eigenthum der urſprünglichen Selbſtthätigkeit im Erkennen, welches durch die bloße Form der Erregbarkeit unſrer Vernunft beſtimmt wird; ſie iſt alſo das nothwendige Grundgeſetz aller unſrer Erkenntniß, unter deſſen Bedingung jede einzelne Erkenntniß ſtehen muß, aber wir finden ſie in uns immer nur durch ihren Abdruck an den einzelnen ſinnlich gegebenen Stoff, von dem wir ſie nur durch Abſtraktion trennen, und dann unvollſtändig als problematiſche allgemeine Vorſtellung uns zum Bewußtſeyn bringen können.

Auf dieſem letzten beruht der Unterſchied zwiſchen Wahrnehmung und Erfahrung. Bey der einzelnen Empfindung nehme ich wahr. Dieſe Wahrnehmungen für ſich ſind aber zerſtreut und einzeln, und eine iſt unabhängig von der andern. Ich erhalte bald dieſen bald jenen Geſchmack, höre bald dieſen bald jenen Schall, ſehe bald dieſe bald jene Farbe, jede dieſer Thätigkeiten des Gemüthes kommt für ſich vor, und hat die Beziehung auf die andern nicht in ſich. Alle Einheit und Verbindung, alle Anordnung und Zuſammenhang kommt erſt durch apodiktiſche Erkenntniß hinzu. Die vollſtändige daraus reſultirende Erkenntniß heißt dann Erfahrung. Z. B. ich ſehe eine Mühle am Waſſer, ich nehme wahr, daß das Waſſer am Rade hinſtrömt und das Rad ſich dreht, in dieſen Wahrnehmungen liegt aber noch nicht der Erfahrungsſatz, daß das ſtrömende Waſſer durch den Druck das Rad umdrehe, es müſſen hier noch im Urtheil andere mathematiſche und philoſophiſche Vorſtellungen

hinzu kommen, wodurch ich erſt den Druck denke, um hier die Wahrnehmungen zur Erfahrung zu vereinigen und zu erheben. Ueberhaupt haben wir äußerlich nur die vereinzelten ſinnlichen Anſchauungen in der Wahrnehmung, und dadurch gelangen wir zur ganzen Erkenntniß der Außenwelt als Gegenſtand der Erfahrung; wir haben innerlich nur das Bewußtſeyn ſinnlicher Affektionen in der Wahrnehmung, durch Reflexion gelangen wir aber zu einem Ganzen der innern Erfahrung in Mathematik und Philoſophie. Die Erfahrung entſteht hier durch die Vereinigung der Wahrnehmung mit der apodiktiſchen Erkenntniß; ſie iſt nicht apodiktiſche Erkenntniß, aber auch nicht Wahrnehmung, ſondern die Auffaſſung der letztern unter der Bedingung der erſtern. Wir kommen nur dadurch zum vollſtändigen Wiederbewußtſeyn unſrer Erkenntniſſe, ſo wie ſie unmittelbar in der Vernunft liegen, daß wir erſtlich in der Stelle des Oberſatzes die allgemeinen und nothwendigen mathematiſchen und philoſophiſchen Geſetze der apodiktiſchen Erkenntniß durch Abſtraktion auffaſſen, dieſen in der Stelle des Unterſatzes die einzelnen Wahrnehmungen und geſchichtlichen Erkenntniſſe des Sinnes unterordnen, und in der Stelle des Schlußſatzes letztere durch das Geſetz der erſtern beſtimmen als Erfahrung.

Wir müſſen alſo das Apodiktiſche der Erkenntniß noch von der Nothwendigkeit unterſcheiden. Jede mögliche gegebene Erkenntniß iſt mit Nothwendigkeit beſtimmbar als Erfahrung, denn iede Wahrnehmung ſteht unter der Regel des Apodiktiſchen, aber nur die allgemeinen Geſetze ſelbſt ſind ſubjektiv allgemein gültig, d. h. apodiktiſch, der einzelne Fall wird vom einen erkannt, vom andern aber nicht, er iſt

ſubjektiv zufällig. Das Schellingiſche Raiſonnement, wodurch die Unterſcheidung der Erkenntniſſe in Erkenntniſſe a priori und a posteriori verworfen werden ſoll, iſt folglich unrichtig. Schelling nämlich beruft ſich nur auf die gleichmäßig nothwendige Beſtimmung aller unſrer Erkenntniſſe, ſobald ſie in ihrer Vollſtändigkeit als Erfahrung aufgefaßt werden, er hat aber damit gar nicht die wahre Bedeutung jener Eintheilung getroffen, denn die geht nicht auf objektive Nothwendigkeit oder Zufälligkeit, ſondern nur auf zwey verſchiedene Stufen der ſubjektiven Gültigkeit. In Rückſicht der vollſtändigen unmittelbaren Erkenntniß unſrer Vernunft giebt es freylich keinen Unterſchied des Wirklichen, Möglichen und Nothwendigen, ſondern es herrſcht da über alles das eine und gleiche Geſetz der Nothwendigkeit, in der Wiſſenſchaft aber iſt dieſe unmittelbare Erkenntniß nur der Gegenſtand, welchen wir erſt künſtlich in uns beobachten, und uns mittelbar wieder ausſprechen. Dieſe Wiederbeobachtung iſt aber an jene ſubjektiven Unterſcheidungen unvermeidlich gebunden, wir können nur mit Hülfe der Reflexion das apodiktiſche Geſetz für ſich in abstracto erkennen, und müſſen ihm dann erſt mittelbar den einzelnen Fall unterordnen. Schellings Vorſchlag, anſtatt dieſes Umweges der Reflexion eine Wiſſenſchaft durch abſolute Anſchauung zu bilden, konnte nur durch eine Selbſttäuſchung einen Schein für ſich erhalten, welche aus Unkunde der innern Organiſation unſrer wiſſenſchaftlich thätigen Vernunft entſprang.

§. 64.

Wir hingegen haben einſehen lernen, daß ſich eben nur durch Abſtraktion und Reflexion zu vollſtändiger Selbſtbeobachtung gelangen läßt. Wir müſſen deshalb als

Katarktikon für alle philoſophiſchen Verſuche die zwey Regeln aufſtellen und neben einander feſthalten.

1) Wir brauchen durchaus die höchſte Abſtraktion und Reflexion um zur Philoſophie zu gelangen, denn ohne dieſe bringen wir es zu keiner Vollſtändigkeit in der Selbſtbeobachtung unſrer Erkenntniſſe.

2) Alle Vorſtellungen in abstracto, mit ihnen alle Vorſtellungen des Allgemeinen in auseinander gelegter Zergliederung ſind nur Mittel der Selbſtbeobachtung, und gehören nicht ſo, ſondern nur in ihrer Wiederverbindung zum Ganzen zur unmittelbaren Erkenntniß unſers Geiſtes.

Verkennung der Nebenordnung dieſer beyden Regeln bringt meiſtentheils den Haß gegen Philoſophie unter das Volk. Man bemerkt, daß über den weit getriebenen Abſtraktionen alles Leben verloren geht, und die Phantaſie ihr ganzes Spiel verliert, und haßt deswegen die Trockenheit und die ausgeſaugten Formen der Philoſophie, indem man meint, es ſolle damit doch das Leben ſelbſt ergriffen und gemahlt worden ſeyn. Ein Mißverſtändniß, welches auf einer Seite eine falſche Forderung der Gemeinverſtändlichkeit oder Popularität an alle Theile der Wiſſenſchaft macht, auf der andern Seite aber in phantaſirten Darſtellungen gerade dem geheimnißvollen, myſteriöſen einer Philoſophie nur für Eingeweihte den Vorwand giebt. Der ganze Irrthum beruht darauf, das man meint, die Formen in abstracto, welche bloßes Werkzeug der Beobachtung ſind, ſollen dem Philoſophen für das Weſen der Wahrheit ſelbſt gelten. So iſt es z. B. Herders einzige Exception gegen das Philoſophiren, und was ihn dafür verdarb, daß es ihm ganz an der Ruhe zu einer Abſtraktion in der Form fehlte; das Zergliedern und Auseinanderlegen, ohne welches

keine künſtliche Beobachtung und keine Wiſſenſchaft mög⸗lich iſt, ſchien ihm die Vernichtung alles Lebens, indem er meinte, die Philoſophie wollte damit das Leben ſelbſt geben.

Wir bedürfen für das Auffaſſen jeder apodiktiſchen Erkenntniß, wenn wir ſcharf beſtimmen und tief gehen wollen, unvermeidlich trockner künſtlicher Abſtraktion, wie ſie der Mathematik noch nie ſtreitig gemacht wurde, jede andere Behandlung giebt nur mehr oder weniger elegante oberflächliche Popularität, man verſtecke ſie gleich, wie man auch will. Jeder Fehler führt ſeinen entgegengeſetzten leicht mit ſich: ſo haben auch hier andere gemeint, mit den blo⸗ßen Formen aus der Abſtraktion für ſich in der höheren Spekulation viel auszurichten. Der Begriff und das All⸗gemeine ſind aber, eben wie die allgemeinſten Formen der Vergleichung, nichts als zur Reflexion gehörige, und nur durch und für die Reflexion gemachte Inſtrumente zur in⸗nern Beobachtung, welche für ſich nur in Rückſicht der ſubjektiven Gültigkeit der Erkenntniß, aber nicht für die objektive Gültigkeit der unmittelbaren Erkenntniß Bedeu⸗tung haben.

Nicht in den auseinandergelegten Zergliederungen, ſon⸗dern nur in der lebendigen Vereinigung des Ganzen wer⸗den wir das Weſen der Wahrheit ſelbſt ſuchen, aber eben darin das mangelhafte unſrer Erkenntnißweiſe bald genug kennen lernen, daß wir eben nur durch Zergliederung zu beobachten vermögen; wo es uns oft genug unmöglich wird, die lebendige Vereinigung des ganzen mit einem Blicke feſt zu halten — Encheiresin naturæ nennts die Che⸗mie, ſpottet ihrer ſelbſt und weiß nicht wie.

Der monſtröſe Verſuch zur Philoſophie, welcher dieſen zerriſſenen Formen einen lebendigen Odem einzublaſen ver⸗

ſucht, ſie wie Geiſter auf Wolken ruhen oder in großen Nebelgeſtalten durch den Himmel ziehen läßt, als die Urbilder des wahren Weſens, von dem hier nur verworrene Konkretionen erſcheinen — dieſer Verſuch gleicht vollkommen dem Vorſchlag eines Anatomen, welcher ſagen wollte: In der tollen Verwirrung von Faſern, Adern, Lymphgefäßen und Nerven des konkreten Körpers werdet ihr doch das wahre Weſen und Leben der menſchlichen Organiſation nicht ſuchen wollen; nur in den Kabinetten anatomiſcher Präparate iſt es zu finden, der befreyten wohlinjicirter Arterie, dem queckſilberglänzenden Lymphgefäß und dem ſchöngebleichten Skelet kommt eigentlich das wahre Weſen zu, jene Konkretion iſt nur eine verworrene Erſcheinung deſſelben. Und es verhält ſich hier gerade wie dort: allerdings kann ich an den auseinandergelegten Präparaten die Organiſation genauer beobachten und ſtudiren als im lebendigen ſelbſt, dazu ſoll aber auch die Zergliederung nur als Mittel dienen.

Der Fehler, gegen den wir ſprechen, zeigt ſich meiſtentheils gerade bey einer ſolchen Philoſophie, die ſich anſcheinend von der Reflexion ganz zu befreyen ſucht, aber eben dadurch, weil dieſe Befreyung der menſchlichen Vernunft unmöglich iſt, nur dazu gelangt, die Mittel zur Reflexion für mehr zu halten, als die ganze Reflexion ſelbſt. Die Verwechſelung der bloßen Vergleichungsformen mit der unmittelbaren Erkenntniß der Vernunft giebt die Leibnitziſche Anſicht der Philoſophie, ſie zeigt ſich auch oft bey Fichte und Schelling. Wird aber dabey die Entgegenſetzung der ideellen Anſicht der Dinge und der natürlichen mit dem Gegenſatz zwiſchen Begriff und Anſchauung verwechſelt, ſo werden dann auch noch leicht die Abſtraktionsformen der allgemeinen Begriffe für unmittelbare Erkenntniß genom-

men, eine Verwechſelung, welche vorzüglich noch durch die Normal-Idee der Schemate und phyſikaliſche Bilder von dieſen entſprechenden Urformen der Organiſation begünſtigt wird. Daraus erklärt ſich die Zahlenlehre der Pythagoräer, die Lehre der göttlichen Ideen vieler Platoniker und der ganze Streit der Nominaliſten und Realiſten. In alle dieſen Dingen kann man durchaus zu keinem ſcharfen Endurtheil kommen, wenn man nicht zuvor verſteht, das bloß Inſtrumentale unſrer Reflexion von der unmittelbaren Erkenntniß zu trennen. So klar wir nämlich ſonſt auch immer das Falſche dieſer Philoſopheme entwickeln mögen, ſo wird doch die halbwahre Anſpielung auf die ideelle Anſicht der Dinge in ihnen nie zu täuſchen aufhören.

Dritter Abſchnitt.

Die Logik als philoſophiſche Wiſſenſchaft.

a) Analytiſche und ſynthetiſche Urtheile.

§. 65.

Ein Urtheil heißt analytiſch, ein Urtheil durch Zergliederung, wenn in ſeinem Prädikate nur Vorſtellungen ſeines Subjektes wiederhohlt werden; ſynthetiſch, Urtheil durch Verbindung hingegen, wenn es im Prädikat neue Vorſtellungen enthält, die über das Subjekt hinzukommen. Sage ich z. B., jedes Dreyeck hat drey Seiten, oder jedes gleichſeitige Dreyeck iſt gleichſeitig, ſo iſt das Urtheil analytiſch, indem das Prädikat nur einen Theil des Subjektes wiederhohlt. Sage ich hingegen: jedes gleichſeitige Dreyeck hat auch drey gleiche Winkel, ſo kommt im Prädikat über die Gleichſeitigkeit, von der im Subjekte die Rede war, noch die Gleichwinklichkeit neu hinzu, als nothwendig mit jener verbunden, das Urtheil iſt alſo ſynthetiſch.

Wir erkennen im Urtheil immer die Verbindung von Begriffen durch die Vereinigung von Subjekt und Prädikat, wir erkennen alſo eigentlich nur durch ſynthetiſche Urtheile, indem dieſe eine ſolche Verbindung verſchiedener Begriffe ausſagen. Durch das analytiſche Urtheil hingegen wird mir nur eine leere Form der Deutlichkeit zu meiner

Erkenntniß gegeben, wodurch ich wohl einen Begriff zergliedere, aber eigentlich nichts erkennen kann. Sage ich: jedes gleichſeitige Dreyeck iſt gleichwinklicht, ſo erkenne ich, daß in Rückſicht der Dreyecke Gleichſeitigkeit und Gleichwinklichkeit immer verbunden ſind, ſage ich aber: jede dreyſeitige Figur hat drey Seiten, ſo wiederhohle ich nur meine problematiſche Vorſtellung, und erkenne gar nichts, ich ſage hier nicht Dreyſeitigkeit und Figur ſind verbunden, ſondern nur: wenn ſie verbunden ſind, ſo ſind ſie verbunden.

Wir können dieſen Unterſchied auch noch auf folgende Weiſe logiſch beſtimmen. Im ſynthetiſchen Urtheil wird die Verbindung von Subjekt und Prädikat dadurch vorgeſtellt, daß man die Sphäre des Subjektes mit in die Sphäre des Prädikates ſetzt, im analytiſchen hingegen werden nicht nur die Sphären beyder Begriffe verglichen, ſondern das Prädikat wird zugleich auch in den Inhalt des Subjektes geſetzt. Z. B. ohne den Begriff der Dreyſeitigkeit kann ich gar kein Dreyeck denken, er iſt ein Theil aus dem Inhalte dieſes Begriffes; verbinde ich hingegen für das Dreyeck Gleichſeitigkeit und Gleichheit der Winkel, ſo ordne ich hier nur den einzelnen gleichſeitigen Triangel, aber nicht den Begriff gleichſeitiges Dreyeck, dem Begriff des gleichwinklichten unter.

Dieſe Unterſcheidung analytiſcher und ſynthetiſcher Urtheile iſt für die ganze Philoſophie von der größten Wichtigkeit, denn nur durch ſelbſtſtändige ſynthetiſche Urtheile gewinnen wir wirklich Gehalt in unſern Erkenntniſſen, die analytiſchen hingegen beſchäftigen ſich nur mit leeren Formen der Erläuterung. Sie ſcheint auf den erſten Anblick ohne alle Schwierigkeit zu ſeyn, A iſt B giebt ein analytiſches Urtheil, wenn B in A ſchon enthalten iſt, ein ſynthetiſches, wenn das B als etwas neues zum A hinzukommt.

Demungeachtet iſt dieſer Unterſchied in der Kantiſchen Schule ſo oft mißverſtanden worden. Reinhold verwechſelte ihn mit dem Unterſchiede der Wahrnehmungs- und Erfahrungsurtheile, Fichte mit dem der bejahenden, verneinenden und unendlichen, Heydenreich mit dem der kategoriſchen, hypothetiſchen und disjunktiven, und neuerdings ſucht Schelling die ganze Unterſcheidung als ungegründet darzuſtellen. Woher nun ſo viele Mißverſtändniſſe um eine ſo einfache Sache?

Der Grund liegt darin, daß man den Unterſchied der diskurſiven und intuitiven Erkenntniß, den Unterſchied zwiſchen Erkenntniß, Anſchauung und Begriff genau gefaßt haben muß, um unſre Unterſcheidung mit Beſtimmtheit anwenden zu können. Was bezeichnen wir eigentlich durch das Wort in der Sprache? ich ſage das Schema oder den Begriff als eine allgemeine problematiſche Vorſtellung, und nicht den Gegenſtand der Erkenntniß ſelbſt, denn durch Worte in der Sprache theilen wir uns nicht Anſchauungen, ſondern nur Begriffe mit. Sage ich z. B., Friedrich II. König von Preußen lebte in der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts, ſo theile ich dadurch nur ſeinen Namen und die Zeit mit, in der er lebte. Was und wer er aber geweſen iſt, von ſeiner Geſchichte theile ich hier nichts mit, analytiſch habe ich alſo im Subjekte einen bloßen Namen, zu dem ich in einer weitern Erzählung Schritt vor Schritt erſt ſynthetiſch ſeine Geſchichte zuſetzen könnte. So nahm es aber z. B. Reinhold nicht, ſondern er bezog nach und nach, ſo wie ich mehr von einem Gegenſtand erkenne, alles dieſes mit unter das Wort, welches ihn bezeichnete, und mußte alſo ſagen: alle Urtheile würden zuletzt analytiſch, wenn unſre Kenntniß nur erſt weit genug gediehen ſey, d. h., ſobald die einzelne Wahrnehmung zur feſten Erfahrung umgeändert iſt. Denke ich mir unter dem Worte Friedrich II. unmittel-

bar den ganzen Mann, wie er lebte, mit ſeiner ganzen Geſchichte, ſo liegt dann freylich ſchon alles analytiſch in dieſem Ausdruck, was ich von ihm erzählen kann. Aber dieſe zweyte Bezeichnungsweiſe iſt der Natur unſers Verſtandes ganz zuwider, die Worte dienten mir dann nicht zum Zeichen meiner Gedanken, ſondern jedes Wort bezeichnete ein x, einen unbekannten Gegenſtand, den ich nie vollſtändig zu beſtimmen vermöchte. Unſre Reflexion fordert es, daß wir die Bedeutung der Worte nur auf das beſchränken, was nach Begriffen unmittelbar bey ihnen gedacht wird, alſo nur den allgemeinen Begriff, den es zunächſt erweckt, jede weitere oder nähere Beſtimmung, die dann als Erweiterung meiner Erkenntniß hinzukommt, muß hingegen als eine neue Syntheſis angeſehen werden. Hieraus folgt, die beſtimmte Anwendung des Unterſchiedes analytiſcher und ſynthetiſcher Urtheile fordert erſtlich allgemeine Urtheile, denn die Vorſtellung des Subjektes muß ein allgemeiner Begriff ſeyn, und zweytens die Begriffe müſſen beſtimmt durch ihre Definition gedacht werden, nach vollendeter wiſſenſchaftlicher Vorſtellungsweiſe, denn ſonſt bleibt das Verhältniß unſicher. Sage ich z. B., jeder Körper iſt ausgedehnt, hat Maſſe und erfüllt ſeinen Raum; ſo iſt das erſtere gewiß analytiſch, denn nach dem leerſten geometriſchen Begriffe vom Körper iſt er ein vollſtändig begränzter Raum, und alſo liegt die Ausdehnung ſchon durch den Raum in ſeinem Begriffe. Ob aber die Urtheile: jeder Körper hat Maſſe, oder jeder Körper erfüllt ſeinen Raum, analytiſch oder ſynthetiſch ſind, das kommt auf Definition und Wortbeſtimmung an, je nachdem ich in meinem phyſiſchen Begriff vom Körper Quantität der Subſtanz oder Raumerfüllung mit aufnehme oder nicht.

Der Unterſchied des analytiſchen und ſynthetiſchen kann alſo nicht ſo wohl für den einzelnen Fall im Leben, als für allgemeine logiſche Anſicht der Urtheile überhaupt für vollendete Wiſſenſchaft angewendet werden. Da iſt er denn aber auch ſehr bedeutend, indem wir durch ihn alle die leeren bloß logiſchen Formen unſrer philoſophiſchen Erkenntniß von den gehaltvollen der Metaphyſik abſondern können. Alle eigentlich philoſophiſche Erkenntniß ſpricht ſich in allgemeinen und nothwendigen Geſetzen aus, hier iſt alſo die Unterſcheidung an ihrem Orte, wir können dieſe Geſetze in analytiſche und ſynthetiſche eintheilen, und die bedeutende Frage der Philoſophie iſt dann Kants Grundfrage: wie ſind ſynthetiſche, allgemeine und nothwendige Urtheile möglich? Logik als philoſophiſche Wiſſenſchaft iſt nur das Syſtem der analytiſchen Urtheile, wodurch wir an Erkenntniſſen nicht reicher werden.

Aller Gehalt der Philoſophie wäre alſo nur in jenen ſynthetiſchen Urtheilen der Metaphyſik zu ſuchen; wozu dann die analytiſchen Weitläuftigkeiten der Logik, und woher die Wichtigkeit dieſes Gegenſatzes vom Analytiſchen und Synthetiſchen in unſrer Erkenntniß?

Auf das erſte iſt die nächſte Antwort: Wir brauchen die analytiſchen Formen der Begriffe, Urtheile, Schlüſſe und Syſteme zur Entwickelung und zur Deutlichkeit unſrer Erkenntniſſe. Die zweyte Frage aber beantwortet ſich durch das Weſen dieſer Deutlichkeit ſelbſt. Der Unterſchied des Dunkeln, Klaren und Deutlichen in unſern Vorſtellungen gehört dem Vermögen der Selbſterkenntniß, ſo wie es ſich durch innern Sinn und Reflexion zeigt. Dunkel iſt in unſerm Innern, was wir gar nicht gewahr werden, klar, was der innere Sinn wahrnimmt, deutlich, weſſen wir uns durch Reflexion bewußt werden. Und ſo beſtimmt ſich denn das

allgemeine Geſetz des Analytiſchen in unſrer Erkenntniß. Analytiſche Formen in unſrer Erkenntniß ſind diejenigen, welche nur aus dem Reflexionsvermögen entſpringen, und analytiſche Urtheile ſind ſolche, deren Wahrheit oder Falſchheit durch bloße Reflexion beſtimmt werden kann. Nun iſt das Reflexionsvermögen nur ein Vermögen der Wiederbeobachtung gegebener unmittelbarer Erkenntniſſe, die analytiſchen Formen entſpringen alſo bloß durch die Wiederhohlung unſrer innern Thätigkeiten vor der innern Selbſtbeobachtung, durch ſie können wir folglich keinen Gehalt in der Erkenntniß gewinnen. Hingegen jedes ſynthetiſche Urtheil ſpricht uns eine unmittelbare Erkenntniß ſelbſt aus, deren wir uns in ihm wieder bewußt werden.

Analytiſche Urtheile und Formen der Erkenntniß ſind nur das Werkzeug der Reflexion, wodurch dieſe das Synthetiſche in uns beobachtet, deswegen müſſen beyde Formen in unſerm Geiſte einander immer parallel laufen.

b) Die Grundſätze der Logik und ihr Syſtem.

§. 66.

Die Erklärung der Logik als einer Wiſſenſchaft von den allgemeinen Geſetzen des Denkens iſt zweydeutig, denn verſtehen wir unter dieſen Denkgeſetzen nur die Regeln, nach denen unſer Verſtand begreift, urtheilt, ſchließt und Syſteme baut, ſo iſt dies kein Thema für Philoſophie, ſondern nur für empiriſche Anthropologie, wir können hier nur aus innerer Erfahrung antworten. Logik hingegen ſoll formale Philoſophie ſeyn, und philoſophiſche Erkenntniſſe ſollen allgemeine und nothwendige Geſetze über das Weſen der Dinge überhaupt, und nicht einzelne Regeln über die Denkweiſe unſers Verſtandes enthalten. Logik als philoſophiſche Wiſ-

ſenſchaft iſt daher nur Analytik, Syſtem der analytiſchen Urtheile, die Denkgeſetze ſind hier nicht nur ſubjektiv die Geſetze, nach denen wir denken, ſondern objektiv die Geſetze der Denkbarkeit eines Dinges. Die philoſophiſchen Grundgeſetze der Logik ſind alſo nur Geſetze der Beſtimmungen vom Daſeyn der Dinge überhaupt, nur wiefern dieſe gedacht werden ſollen, das Denken iſt aber ein bloßes mittelbares Wiederhohlen desjenigen, was unmittelbar ſchon gegeben war, ſie ſind alſo bloße Reſultate der Tavtologie oder des Vermögens, zweymal daſſelbe ſagen zu können.

Es würde hier zu weit führen, wenn wir geſchichtlich nachweiſen wollten, welche Folgen die Verwechſelung dieſer anthropologiſchen und philoſophiſchen Anſicht der Logik gehabt hat, ich bemerke nur, daß hierdurch eigentlich Kant auf ſein Vorurtheil des Transcendentalen geleitet wurde, indem er nämlich im transcendentalen Leitfaden zu den Kategorien die ganze Gewißheit ſeiner Kritik auf dieſe zweydeutige Logik gründet. Sein Grundvorurtheil beſteht nämlich überhaupt in der Verwechſelung der anthropologiſchen Auffaſſung philoſophiſcher Erkenntniſſe mit den philoſophiſchen ſelbſt, und dazu hat ihn vorzüglich dieſer Fall der Logik verleitet.

Auf eben dieſe Verwechſelung gründet ſich Schellings Verſuch, den Unterſchied des Analytiſchen und Synthetiſchen aufzuheben. Er behauptet, daß der Grundſatz aller Tavtologie: Jedes A iſt A, nicht nur jene leere logiſche Formel ſey, wofür er gewöhnlich gelte, ſondern daß er im Iſt die abſolute Identität, den Ausſpruch der nothwendigen Einheit enthalte, welche das Räthſel aller Philoſophie ſey. Die Sache verhält ſich in der That aber auf folgende Art. Wer ſagt: A iſt A, der hat damit nichts geſagt, als eine leere Tavtologie, um aber auch nur dieſen leeren Ausſpruch

thun zu können, mußte er das Vermögen des Ausſprechens, d. h. Reflexionsvermögen beſitzen. Wiewohl alſo objektiv, der metaphyſiſchen Bedeutung nach, mit dem A iſt A, nichts geſagt iſt, ſo können wir doch anthropologiſch für den Sprechenden ſelbſt an dieſer Formel eine Eigenthümlichkeit der reflektirenden Vernunft nachweiſen, daß ſie nämlich alle ihre Erkenntniſſe auf einen Grundbegriff von nothwendiger Einheit bezieht. Damit iſt aber doch das Geſetz der Einheit und Nothwendigkeit ſelbſt nicht ausgeſprochen, und Schellings Folgerung findet nicht ſtatt.

Eben wie die Anſicht der Logik ſelbſt, unterſcheidet ſich auch die Anſicht ihrer Grundſätze. Anthropologiſch ſind ihre Grundſätze die allgemeinſten Regeln, nach denen wir reflektiren und mit Reflexion erkennen, philoſophiſch hingegen müſſen ſie die Geſetze der Beſtimmung des Gegenſtandes durch bloße Reflexion ſeyn. In beyderley Rückſicht werden wir durch unſere frühere Unterſuchung in Stand geſetzt ſeyn, dieſe Grundſätze aus dem Weſen des Reflexionsvermögens ſyſtematiſch aufzuweiſen.

Unſre Erkenntniß durch Reflexion bildet ſich durch Vergleichung, Abſtraktion und Urtheilen. Die Abſtraktion liefert uns das Allgemeine als das Mittel für die willkührliche Reflexion, wodurch ihre Selbſtbeobachtung weiter langt als die des innern Sinnes; Vergleichung beſtimmt das Beſondere durch dieſes Allgemeine, und das Urtheil iſt die mittelbare Erkenntniß, indem der im Subjekt vorgeſtellte Gegenſtand erſt durch ein Prädikat beſtimmt wird. Dies giebt nun folgende Grundverhältniſſe bey aller willkührlichen Selbſtbeobachtung.

1) Grundverhältniß der Abſtraktion. Die allgemeine Vorſtellung iſt ein Theil aus der ihr untergeordneten beſonderen. Es iſt folglich dieſelbe Erkenntnißthätigkeit, welche

ich für ſich in der Vorſtellung in abstracto mir zum Bewußtſeyn bringe, oder deren ich mir als Theilvorſtellung in der beſondern Erkenntniß bewußt werde. Folglich gilt alles, was vom Allgemeinen gilt, auch von dem, dieſem untergeordneten Beſondern, und was vom Beſondern gilt, gilt bedingungsweiſe auch vom übergeordneten Allgemeinen. (Nota notae est nota rei ipsius.)

2) Grundverhältniß der Vergleichung. Ich kann jeden Gegenſtand mit jedem Begriffe vergleichen, und jeder Gegenſtand iſt durch jeden Begriff beſtimmbar, indem ihm der Begriff entweder als Merkmahl zukommt, oder nicht.

3) Grundverhältniß des Urtheils. a) Das Urtheil iſt die mittelbare Erkenntniß, ſeine Ausſage iſt nur Wiederhohlung einer unmittelbar in der Vernunft ſchon gegebenen Erkenntniß. Das Urtheil gilt alſo nur durch eine andere in der Vernunft ſchon gegebene von ihm verſchiedene Erkenntniß, es muß alſo einen anderweiten Grund ſeiner Ausſage haben.

b) Im Subjekt denke ich einen Gegenſtand, indem ich die Erkenntniß deſſelben gegen die Sphäre eines Begriffes beſtimme; durch das Prädikat beſtimme ich einen Gegenſtand, indem ich die Erkenntniß deſſelben gegen die Sphäre eines Begriffes beſtimme, es iſt alſo einerley Verſtandesthätigkeit, wodurch ich einen Gegenſtand im Subjekt und Prädikat beſtimme. Wenn ich folglich einen Gegenſtand im Subjekt durch einen Begriff beſtimmt habe, ſo kann ich dieſen auch im Prädikate wiederhohlen, habe ich aber ein Gegentheil im Subjekte, ſo darf der Begriff ſelbſt dem Gegenſtande nicht im Prädikate zukommen.

4) Das Verhältniß des Allgemeinen und Beſondern iſt entweder kategoriſch, oder hypothetiſch, oder disjunktiv,

nach dieſen Beſtimmungen machen ſich daher alle wichtigen Eintheilungen der Logik.

Hieraus ergeben ſich nun als anthropologiſche Grundſätze des Reflektirens die bekannten Formeln der Logik. Aus 1) das Dictum de Omni et Nullo, welches man gewöhnlich an die Spitze der Syllogiſtik ſetzt; aus 2) der Satz der Beſtimmbarkeit; aus 3) a) der logiſche Satz des Grundes; aus 3) b) die Sätze der Identität und des Widerſpruches.

Von dieſen Formeln laſſen ſich aber nur folgende als leere Geſetze der Denkbarkeit objektiv, alſo philoſophiſch ausſprechen. 1) Der Satz der Beſtimmbarkeit: Jedes Ding iſt entweder A oder nicht A, (wo A irgend einen Begriff bedeutet). 2) Der Satz der Identität: Jedes A iſt A. 3) Der Satz des Widerſpruches: Kein A iſt Non-A. 4) Wenn man will, auch noch das Dictum de Omni et Nullo: Jedem Dinge kommen die Merkmahle ſeiner Merkmahle zu; jedes Ding, welches unter dem Subjekt einer Regel ſteht, ſteht auch unter der Regel ſelbſt. Hingegen der Satz des Grundes beruht nur auf dem anthropologiſchen Verhältniß der reflektirten Erkenntniß, ich kann ihn nicht ſo ausſprechen, daß jedes Ding ſein Subjekt wird, denn nur zum Urtheil als meiner Thätigkeit wird der Grund gefordert.

Zu dieſer Darſtellung muß ich noch einige Bemerkungen machen.

Erſtlich außer dieſen Geſetzen werden wir keine Grundgeſetze der Logik mehr haben, aus ihnen müſſen ſich alſo alle analytiſchen Urtheile ableiten laſſen. Sie ſelbſt aber beſtehen neben einander, und werden ſich nicht auf einander zurückführen laſſen, weil jeder auf einem eignen Verhältniß der Reflexion beruht. Den oberſten von allen müſſen wir den Satz der Beſtimmbarkeit oder des ausgeſchloſſenen

dritten nennen, indem ſeine logiſche Disjunktion das Entweder A oder nicht A das einzige iſt, was wir durch bloße Reflexion von einem Dinge ausſagen können. Aber deshalb laſſen ſich doch die andern nicht aus ihm beweiſen. Kant behauptete früher die Sätze der Identität und des Widerſpruches, nachher in der Kritik d. r. V. der Satz des Widerſpruches allein, ſey der oberſte logiſche Grundſatz, aber mit Unrecht, denn er wird aus beyden nur kategoriſche aber keinen wahrhaft hypothetiſchen oder disjunktiven analytiſchen Satz ableiten. Die verſuchten Beweiſe der andern Grundſätze aus dem des Widerſpruchs ſind immer nur Spiele mit Worten, welche ſich nur durch eine Verwechſelung der anthropologiſchen und philoſophiſchen Anſicht rechtfertigen laſſen.

Zweytens, wenn man dieſe Grundſätze gleich an die Spitze einer Abhandlung über die Logik bringen will, oder wenn man das Denken zu erklären verſucht, ohne das Verhältniß von Subjekt und Prädikat ſchon beſtimmt erörtert zu haben, ſo kommt man unvermeidlich nur auf unbeſtimmte, leichtlich gar auf falſche Ausdrücke. Denn alle dieſe Geſetze entſpringen nur aus der Wiederhohlung in der mittelbaren Selbſtbeobachtung der Reflexion. Wir wollen dies an den einzelnen Geſetzen nachweiſen.

1) Der Satz der Identität darf nicht Satz der Einſtimmung, ſondern nur Satz der Einerleyheit genannt werden. Einſtimmig heißen Vorſtellungen, wenn ſie ſich verbinden laſſen. Z. B. Gleichſeitigkeit und Gleichwinklichkeit eines Dreyecks ſind einſtimmige Vorſtellungen, aber dieſe Einſtimmung wird nicht aus bloßer Reflexion, ſondern durch Anſchauung erkannt, und geht uns hier nichts an. Unſer Geſetz beſchränkt ſich nur auf die Einerleyheit der Merkmahle, z. B. auf die Dreyſeitigkeit des Triangels.

Durch Anſchauung können wir Eins und daſſelbe nur als A ſchlechthin vorſtellen, vor der Reflexion giebt es aber die unmittelbare Auffaſſung deſſelben in der Stelle des Subjektes, und die mittelbare Auffaſſung des nämlichen in der Stelle des Prädikates, ſo daß wir nicht nur A, ſondern tavtologiſch A iſt A ſagen können, indem wir daſſelbe zweymal nennen.

2) Der Satz des Widerſpruches hat es nicht mit allen widerſtreitenden Vorſtellungen, ſondern nur mit dem logiſchen Widerſpruch zu thun. Widerſtreitend ſind Vorſtellungen, die ſich nicht verbinden laſſen. Z. B. Ein gleichſeitiger Triangel, deſſen Winkel an der Spitze halb ſo groß als einer an der Grundlinie wäre, iſt unmöglich, indem hier für den Triangel widerſtreitende Merkmahle vereinigt werden müßten. Aber dies läßt ſich nicht nach dem Satze des Widerſpruchs, ſondern nur aus der Anſchauung beurtheilen. Widerſprechend ſind nur ein Begriff und ſein Gegentheil, d. h., Setzen eines Begriffes in den Inhalt einer Vorſtellung und Aufheben deſſelben in ihren Inhalt A und Non-A. Davon allein ſpricht unſer Satz.

3) Alle Verſuche, auch nur den logiſchen Satz des Grundes zu beweiſen, ſollen mißlungen ſeyn, ſelbſt nachdem man ihn ganz vom metaphyſiſchen Geſetz der Kauſalität getrennt hatte. Dennoch können wir für ihn am erſten eine Ableitung aus dem Satze der Identität angeben. Aber freylich dürfen wir ihn dann nicht ausſprechen: jede Erkenntniß muß ihren zureichenden Grund haben, denn ſo allgemein iſt er nicht nur unerweislich, ſondern auch ganz unanwendbar. Nur die mittelbare Erkenntniß der Reflexion fordert einen anderweiten Grund, und das liegt ſchon im Begriffe ihrer Mittelbarkeit ſelbſt. Die Bedeutung dieſes Satzes iſt alſo nur: da in jeder Ausſage eines Urtheils nur

mittelbar eine Erkenntniß zum Bewußtſeyn kommt, ſo muß das unmittelbare Gegeben ſeyn dieſer Erkenntniß im Gemüthe immer als Grund der Wahrheit der Ausſage vorhergehen.

Die nüchternen Formeln: Einſtimmige Vorſtellungen laſſen ſich verbinden, widerſtreitende laſſen ſich nicht verbinden, und jeder Grund hat ſeine Folge, ſind alſo leere Tavtologien, welche mit den logiſchen Grundſätzen nicht verwechſelt werden dürfen, ſondern nur Beyſpiele für den Satz der Identität geben.

§. 67.

Die Anwendung dieſer Grundgeſetze des Denkens macht ſich auf zweyerley Weiſe. Erſtens, jedes Urtheil überhaupt ſteht unter der Form des Reflektirens, ſie ſind deshalb negative Kriterien der Wahrheit für alle Urtheile überhaupt, indem keines ihnen zuwider ſeyn darf. Zweytens, ſie ſollen die Principien aller analytiſchen Urtheile ſeyn, dieſe müſſen ſich alſo aus ihnen ableiten laſſen.

A) Der Gebrauch dieſer Grundſätze als negativer Kriterien aller Wahrheit in Urtheilen bezieht ſich auf den modaliſchen Unterſchied der Urtheile, indem wir nach dieſen Stufen unſre Reflexion vollenden.

1) Das problematiſche Denken von Vorſtellungen ſteht unter dem Satze des Widerſpruches: widerſprechende Vorſtellungen laſſen ſich nicht verbinden.

2) Die Ausſage des Urtheils ſteht unter dem Satze des Grundes: jedes Urtheil iſt eine Folge, und muß alſo noch weiter begründet werden. Die Erörterung dieſes Geſetzes wird ſich ſpäter als ſehr wichtig zeigen.

3) Für die apodiktiſche Ausſage eines Urtheils beſtimmt ſich aus der bloßen Form der Reflexion, nach dem

Satze der Beſtimmbarkeit: von zwey widerſprechenden Urtheilen iſt eins und nur eins wahr.

B) Für die Ableitung der analytiſchen Urtheile aus ihren Principien bemerken wir vorläufig, daß jedes analytiſche Urtheil ſich allgemein und apodiktiſch ausſprechen läßt, es bleiben alſo in ihrer Form nur die Unterſchiede der Qualität und Relation ſtehen. So erhalten wir folgende Verhältniſſe der Ableitung.

1) Für analytiſche kategoriſche Urtheile ſo wie für Konjunktionen iſt das Princip, wenn ſie bejahend ſind, der Satz der Identität, indem ich jedes gegebene Subjekt ganz im Prädikat wiederhohlen darf. Für Verneinungen aber gilt der Satz des Widerſpruchs, indem ich Gegentheile von den Merkmahlen des Subjektes in das Prädikat des verneinenden Urtheils ſetzen darf.

2) Für analytiſche Disjunktionen iſt der Satz der Beſtimmbarkeit das Princip, jede analytiſche Disjunktion macht ſich nur durch Begriff und ſein Gegentheil.

3) Für analytiſch hypothetiſche Urtheile iſt das Princip der Grundſatz vom Allgemeinen und Beſondern, denn das einzige analytiſche Verhältniß von Grund und Folge iſt dasjenige, wodurch die Beſtimmungen des Allgemeinen auch auf ſein Beſonderes und umgekehrt übergetragen werden.

Jedes analytiſch hypothetiſche Urtheil iſt ein Schluß, ſeine Prämiſſen ſind der Vorderſatz, die Konkluſion iſt der Nachſatz. (Jeder Schluß iſt alſo ein hypothetiſches Urtheil, aber nicht jedes hypothetiſche Urtheil iſt ein Schluß, ſondern nur dasjenige, in welchem ſich der Nachſatz von ſelbſt nach bloßen Begriffen verſteht, wenn der Vorderſatz gegeben iſt.)

Für die ſyſtematiſche Form beſtimmen dieſe drey Momente die Erklärung, die Eintheilung und den Beweis, und ſo ſehen wir, wie unſre ganze analytiſche Erkenntniß, d. h., die ganze logiſche Form unſrer Erkenntniß aus dieſen Principien entſpringt.

In der Ausführung der Wiſſenſchaft ſpielen unter dieſen dreyen der Schluß und Beweis bey weitem die größte Rolle, das deswegen, weil analytiſche, kategoriſche und disjunktive Sätze immer nur bey leeren analytiſchen Formen ſtehen bleiben; im analytiſch hypothetiſchen Urtheile aber mehrere ſynthetiſche Urtheile im Vorderſatz als Prämiſſen verbunden werden können, ſo daß auch bedeutende ſynthetiſche Urtheile in die Konkluſion kommen.

Vierter Abſchnitt.

Von der Idee der formalen logiſchen Vollkommenheit unſrer Erkenntniß.

a) Vollkommenheit der Erkenntniß.

§. 68.

Aus unſern bisherigen Unterſuchungen können wir folgendes als feſtgeſetzt annehmen. Unſre Erkenntnißkraft wird durch den Sinn zu ihren einzelnen Thätigkeiten angeregt, ſie giebt aber zu dieſen Anregungen eine ſich gleichbleibende Form der Erkenntniß hinzu, ſo daß uns zwar aller Gehalt der Erkenntniß von der Sinnlichkeit kommt, jeder ſinnliche Gehalt aber unter der Bedingung einer Form ſteht, die nur aus dem urſprünglichen Weſen unſrer Vernunft als Selbſtthätigkeit entſpringt. (§. 63.) Ferner das Vorhandenſeyn der innern Thätigkeiten im Gemüthe iſt nicht hinlänglich, um ſie uns zum Bewußtſeyn zu bringen, wir haben noch ein eignes Vermögen der innern Selbſtbeobachtung, welches aus innerm Sinn und Reflexionsvermögen beſteht. Was man gewöhnlich in der Erkenntniß ſinnlich nennt, die Anſchauung iſt dasjenige, was wir durch innern Sinn in uns wahrnehmen, was man gewöhnlich dem Verſtande zuſchreibt, iſt dasjenige, was wir nur durch Reflexion in

uns auffinden. Der innere Sinn zeigt uns unſre Erkenntniſſe nur bey Gelegenheit einzelner ſinnlicher Anregungen, die Reflexion trennt durch Abſtraktion die allgemeine Form, welche der Selbſtthätigkeit der Vernunft gehört von dieſem einzelnen, und bringt uns ſo durch allgemeine Geſetze in den apodiktiſchen Verhältniſſen die vollſtändige Erkenntniß zum Bewußtſeyn.

Was nun dieſes Vermögen des Wiederbewußtſeyns überhaupt zu unſrer Erkenntniß hinzu giebt, nennen wir die Deutlichkeit der Erkenntniß in weiterer Bedeutung. Die theilt ſich in Deutlichkeit des innern Sinnes, äſthetiſche Deutlichkeit, welche in Klarheit, Lebendigkeit, Evidenz der Erkenntniß beſteht, und in logiſche Deutlichkeit der Reflexion, welche Zerlegung der Erkenntniß in allgemeinen Theilvorſtellungen fordert, und in der ſyſtematiſchen Form ihre Vollendung findet.

Alles aber, was wir ſelbſt mit unſrer Erkenntniß machen können, iſt nur entweder Erweiterung der Erfahrung oder Verdeutlichung durch Reflexion. Dieſem entſprechen zwey Begriffe ihrer Vollkommenheit. Die materiale Vollkommenheit betrifft den Umfang unſrer Erkenntniß, in Rückſicht deſſen wir das Feld unſrer Erkenntniß gegen unſre Unwiſſenheit überhaupt begränzen müſſen, indem wir alle uns möglichen Erweiterungen nur vom Sinne und ſeiner Erfahrung zu hoffen haben. Zweytens aber die formale Vollkommenheit betrifft die Vollendung ihrer logiſchen Deutlichkeit. Dadurch entſteht die logiſche Idee eines vollendeten Zuſtandes unſrer Wiſſenſchaft, in welchem unſre ganze Erkenntniß ſtreng nach wiſſenſchaftlicher Form durch Definition, Eintheilung und Beweis in ſeine Syſteme vertheilt wäre.

Dieſes letztere Ideal der logiſchen Vollkommenheit hat es nur mit den Erkenntniſſen zu thun, die wir wirklich beſitzen, es geht nur auf die Vollſtändigkeit der Selbſtbeobachtung durch Reflexion, in dem, was unſer Gemüth unmittelbar wirklich erkennt. Wir können deshalb hier vollſtändig nachweiſen, unter welchen Formen unſre Erkenntniß erſcheinen müßte, wenn ſie dieſem Ideal ganz entſprechen ſoll, wodurch wir zur Idee einer formalen wiſſenſchaftlichen Architektonik gelangen.

Nach dieſer Idee würde in der vollendeten ſyſtematiſchen Darſtellung unſers Wiſſens erſtlich der Inhalt jedes Begriffes durch ſeine Definition gegeben ſeyn bis auf die allgemeinſten Begriffe, die nicht mehr zuſammengeſetzt werden können; zweytens, die Sphäre eines jeden wäre durch eine Eintheilung gegen ihre nächſten Unterarten beſtimmt; drittens, die allgemeinſten Begriffe wären zu Grundſätzen verbunden, und jeder andere Satz träte nur durch ſeinen Beweis aus den Grundſätzen in das Syſtem ein. Das Ganze wäre vollendete Erkenntniß aus Principien, die Euklidiſche Geometrie wäre ein einzelnes Beyſpiel dafür; dieſe Idee fordert das, was man zu Wolfs Zeiten mathematiſche Methode nannte, ſie iſt dasjenige, was aller Dogmatismus unmittelbar als realiſirbar anſieht.

Das Syſtem der Begriffe mit ſeinen Definitionen und Eintheilungen würde hier für jede Wiſſenſchaft dieſelbe Form haben, im Syſtem der Urtheile hingegen wären die drey Formen des kategoriſchen, hypothetiſchen und disjunktiven Syſtems (§. 47.) unter der höchſten Form der Erfahrung (§. 63.) einander neben und unter zu ordnen, ſo daß das Ganze endlich dasjenige iſt, was wir Theorie nennen.

Unter der Form des Schluſſes tritt das philoſophiſche, kategoriſche Syſtem in den Oberſatz, das hypothetiſche,

mathematiſche in den Unterſatz, und das konjunktive, hiſtoriſche in den Schlußſatz. Jedes dieſer Syſteme beſteht für ſich, folgt eignen Geſetzen und fließt aus eignen Principien, der ſubjektive Fortſchritt zur apodiktiſchen Beſtimmung des Ganzen beſtimmt aber die Unterordnung (nach §. 63.).

Dieſe Verhältniſſe ſollen hier näher entwickelt werden.

§. 69.

Schon bey Unterſuchung der produktiven Einbildungskraft theilten wir alle unſre Erkenntniß in hiſtoriſche aus der Empfindung, mathematiſche aus reiner Anſchauung und philoſophiſche aus bloßen Begriffen. Dieſe Eintheilung wird jetzt auf folgende Art deutlicher. Alle unſre Erkenntniß iſt entweder intuitiv oder diskurſiv. Sie iſt nämlich intuitiv, demonſtrabel, d. h. ſie läßt ſich in der Anſchauung nachweiſen (denn Demonſtration heißt nicht eigentlich Beweis, ſondern Nachweiſung in der Anſchauung), wenn wir uns ihrer durch den innern Sinn bewußt werden, diskurſiv hingegen, wenn wir uns ihrer durch Reflexion bewußt werden. Hiervon iſt nun verſchieden die Eintheilung der Erkenntniß in aſſertoriſche und apodiktiſche. Aſſertoriſch iſt die, welche wir nur durch einzelne ſinnliche Anregungen unſrer Thätigkeit beſitzen, apodiktiſch hingegen ſolche, welche in dauernden Thätigkeiten, in urſprünglichen Aeußerungen der Vernunft beſteht. Aus der Verbindung der beyden letztern Eintheilungen erhalten wir die erſte.

Die hiſtoriſche Erkenntniß iſt demonſtrabel, und zugleich das Eigenthümliche der bloß aſſertoriſchen, ſie beruht auf der einzelnen Anregung in der Sinnesanſchauung. Mathematiſche hingegen iſt demonſtrabel und apodiktiſch zugleich. Das Geſetz der Anſchauung gehört hier der produktiven Einbildungskraft als einer Selbſtthätigkeit der Ver-

nunft, es iſt alſo ihr eignes Geſetz; wir beobachten dieſe Erkenntniß durch Reflexion, können aber doch ihr allgemeines Geſetz aus der Anſchauung erkennen. Endlich die philoſophiſche Erkenntniß iſt diejenige, deren wir uns nur durch Reflexion bewußt werden; ſie iſt alſo durchaus diskurſiv und apodiktiſch.

Mit dieſer Eintheilung der Erkenntniſſe in hiſtoriſche, mathematiſche und philoſophiſche, fallen die drey reinen Formen der Syſteme zuſammen. In dem rein hiſtoriſchen Eigenthum der Erfahrung ſtehen nur Thatſachen, von denen jede für ſich gegeben wird, neben einander, ſie werden in der Chronik oder im Klaſſenſyſtem der Naturgeſchichte nur als Theile eines Ganzen zuſammengeordnet im konjunktiven Syſtem. In dem Mathematiſchen der reinen Anſchauung können wir jedes Grundgeſetz der Erkenntniß als das einfachſte durch Kombination in einer Zuſammenſetzung ohne Ende anwenden, ſo daß die Zuſammenſetzungen als das Abgeleitete ſchon durch das Grundgeſetz beſtimmt, aber nicht in ihm enthalten ſind. So gelange ich durch die vorausgeſetzte Stetigkeit und Unendlichkeit der reinen Anſchauung in der Arithmetik von den einfachen Grundforderungen der Addition und Subtraktion durch bloße Zuſammenſetzung zu Multiplikation, Diviſion, Potenzen und Wurzelrechnung als dem Abgeleiteten, in der Geometrie von den einfachſten Forderungen der Zeichnung gerader Linien und des Kreiſes bis zu den Zuſammengeſetzteſten, und der Berechnung aller krummen Linien als dem Abgeleiteten. Wir ordnen hier nach hypothetiſchen Syſtemen alles Zuſammengeſetzte als Folge dem Einfachen als dem Grunde unter.

Endlich, weſſen wir uns nur in Urtheilen bewußt werden, das muß nothwendige Verbindung von allgemeinen Begriffen ſeyn (§. 48. 3.), wir können dies alſo auch nur

durch den Begriff in Anwendung bringen, indem wir Gegenſtände aus der Sphäre des Subjektes durch das Prädikat beſtimmen, d. h. wir ordnen hier immer nur in kategoriſchem Syſteme dem allgemeinen Prädikate unter, indem wir die Beſtimmung der Sphäre des Subjektes ſchon als in der Beſtimmung der Sphäre des Prädikates enthalten anſehen. So iſt aller Gehalt einer philoſophiſchen Wiſſenſchaft ſchon in ihren Grundſätzen gegeben, alles Philoſophiſche der Tugend oder Rechtslehre liegt z. B. in der einen Idee der perſönlichen Würde, und zur weiteren Wiſſenſchaft gelangen wir nur, indem wir dieſe auf die einzelnen in der Geſchichte der Menſchen ihr untergeordneten Fälle anwenden. Die philoſophiſche Erkenntniß hat das Eigenthümliche, daß ſie uns nur einen allgemeinen Grundſatz giebt, ohne dieſem auch ſelbſt den Fall der Anwendung ſchaffen zu können.

b) Beweis, Demonſtration und Deduktion.

§. 70.

Der Zweck der Wiſſenſchaft und des Syſtems iſt, Anordnung und Deutlichkeit in unſre Erkenntniſſe zu bringen, wer aber mehr damit zu erreichen hofft, wer poſitiv durch das Syſtem gewinnen und ſeine Kenntniß dadurch erweitern will, der täuſcht ſich. Wir thun im Syſtem der Wiſſenſchaft nichts, als daß wir andere Sätze aus Grundſätzen beweiſen; dieſes Beweiſen aber beſteht in einem bloßen Zuſammenhängen von Schlußketten, wodurch wir zeigen, daß die Wahrheit des Schlußſatzes ſchon in der Wahrheit der Prämiſſen liegt. Ueber das gegebene Syſtem der Begriffe und Grundſätze gewinnen wir in dem Syſtem einer Wiſſenſchaft gar nicht an eigentlichem Inhalt der Erkenntniß, ſon=

dern nur an Deutlichkeit, es liegt nicht mehr Wahrheit im Syſtem als die Wahrheit der Grundſätze, welche in den Lehrſätzen nur theilweiſe wiederhohlt wird. In hiſtoriſchen Wiſſenſchaften erweitert ſich unſre Erkenntniß mit jedem Schritte, eben weil jeder neue Satz wie ein Grundſatz nur auf ſich ſelbſt beruht; in der Mathematik wird die Erweiterung nicht durch den logiſchen Beweis, ſondern durch die Möglichkeit der Zuſammenſetzung nach der Regel des Grundſatzes, welche die Anſchauung der Demonſtration nachweiſt, möglich, und in der Philoſophie gewinnen wir in der That nichts über die Grundſätze hinaus. Daher iſt aber auch die Gewalt der Logik in dieſen Wiſſenſchaften gerade im umgekehrten Verhältniß mit der Erweiterung der Erkenntniß. In der Philoſophie läßt ſich das Syſtem aus den Grundſätzen mit bloßer Logik entwickeln, in der Mathematik iſt die Logik allein ſchon nicht mehr hinlänglich, und in hiſtoriſcher Wiſſenſchaft führt ſie uns um keinen Schritt weiter.

Wir werden uns überhaupt von den Beweiſen keine zu große Vorſtellung machen dürfen. An dem, was ſich beweiſen läßt, iſt nicht viel zu verlieren, wenn wir nur im Beſitz derjenigen Wahrheit bleiben, die ſich nicht beweiſen läßt, die vielmehr nur in Grundſätzen feſt ſteht. Den Beweis werden wir ſchon wieder hinzu finden, wenn wir nur erſt Fond der Wahrheit haben, aus dem ſich etwas beweiſen läßt. Alle Philoſophie iſt aber ſeit langer Zeit ſtark durch das Vorurtheil beherrſcht worden, daß man alles müſſe beweiſen können, was wahr ſeyn ſolle. Man wollte eine ewige Realität der Dinge, die Unſterblichkeit der Seele, die Freyheit des Willens und das Daſeyn Gottes beweiſen, und das jederzeit aus etwas, was weder ewig, noch frey, noch die Gottheit war, was man aber ſchon glaubte bewieſen zu haben. Wir werden leicht bemerken, daß dieſe Auf-

gabe ganz falſch geſtellt war, was wir beweiſen wollen, deſſen Wahrheit muß implicite ſchon in dem liegen, wovon ich im Beweis ausgehe, ich finde durch den Beweis nichts neues, ich mache mir's nur deutlicher. Wo haben wir aber wohl das Ewige, Freye, und die Gottheit irgend in den endlichen Prämiſſen, aus denen wir den Beweis führen wollen? Gottheit, Freyheit und Ewigkeit ſind höchſte Bedingungen in unſrer Erkenntniß, aus denen ſich viel beweiſen läßt, die ſelbſt aber keinem Beweiſe unterworfen ſeyn können.

Wir müſſen alſo das Vorurtheil ganz zurücknehmen, daß ſich alles müſſe beweiſen laſſen, was ſetzen wir aber an ſeine Stelle, um uns gegen Irrthum, Zweifel und Unglauben zu verwahren?

Jakobi war der erſte unter den neuern Philoſophen, welcher dieſes Vorurtheil der Wolfianer beſtimmt angriff, und darüber mit Mendelsſohn in Streit gerieth. Mendelsſohn meinte, Jakobi ſchlage ihm damit ſeine Seelen und ſeinen Gott, die doch nur vom Beweiſe zu leben hatten, auf der Stelle tod, und das mochte er nicht wohl leiden. Jakobi appellirte dagegen an den Glauben und die Offenbarung, ohne die uns nicht einmal die einfachſte Ueberzeugung um eine Farbe und einen Schall wird; ſeine Sätze aber blieben zu undeutlich, er behielt nur mit der Negative Recht. Was hilft es uns, gegen Zweifel und Unglauben an den Glauben zu appelliren? Die den Glauben haben, ſind wohl geſchützt, die Kunſt iſt nur, die Ungläubigen von uns abzuhalten. Gegen dieſe iſt aber das Lobpreiſen des Glaubens nur gewaltthätiges Partheymachen, um nicht allein zu ſtehen, ſondern ſich mit ſeinen Freunden, als den Auserwählten und Eingeweihten, in Anſehen zu erhalten.

Wir fordern alſo noch eine andere Antwort auf dieſe Frage, wir erhalten ſie von der Logik, und ſie wird einer der wichtigſten Sätze für die ganze jetzige Philoſophie. Es bedarf nichts weiter als ihn deutlich unter das Volk zu bringen, um dem ganzen Vornehmthun und der Geheimnißkrämerey philoſophiſcher Schulen ein Ende zu machen, und Philoſophie in die Erziehung als eben ſo plane Schulſache einzuführen, wie Arithmetik und Geometrie es jetzt ſind. Manchem mag es ſonderbar ſcheinen, wie die Logik ſolche Dinge thun ſoll — ſie wird's aber doch!

Der Grund des Vorurtheils, welches für jede Wahrheit Beweis fordert, iſt eine Mißdeutung des logiſchen Satzes vom Grunde. Dieſer Satz vom Grunde lautet nämlich richtig verſtanden: Jedes Urtheil iſt eine mittelbare Erkenntniß, es iſt bloß die Formel, in der ich mir für die Reflexion meiner unmittelbaren Erkenntniß wieder bewußt werde; jedes Urtheil muß alſo in einer andern Erkenntniß den Grund haben, warum es wahr oder falſch iſt. Dieſer Satz iſt das Katarktikon aller Wahrheit in mittelbaren Erkenntniſſen, von jedem Urtheil, das ich ausſage, muß ich einen Grund angeben können, warum ich es behaupte.

Dieſes Begründen der Urtheile, welches recht eigentlich für die Anfänge unſrer ſynthetiſchen Erkenntniß gefordert wird, hat man nun mit dem Beweis verwechſelt, der doch nur ein leeres logiſches Ding iſt, und analytiſch aus Schlüſſen zuſammengeſtellt wird. Wir müſſen daher in Rückſicht der Begründung der Urtheile folgende wichtige Unterſchiede feſt ſetzen. Wir unterſcheiden erſtlich mittelbare und unmittelbare Urtheile. Nur das mittelbare Urtheil, welches ſelbſt noch von andern Urtheilen abhängt, iſt ein erweisliches Urtheil, alle Wahrheit der Urtheile ruht aber zuletzt auf ſolchen Sätzen, die den Werth von Grundſätzen haben, und

ſich nicht auf andere Urtheile gründen. Der Beweis dient alſo nur, um ein Urtheil von andern Urtheilen abzuleiten, durch ihn kommen wir immer nur auf unerweisliche Grundſätze, die Aufgabe aber war, jedes Urtheil zu begründen, alſo auch die Grundſätze, dazu dient uns kein Beweis.

Wie begründen wir nun, nach der Forderung des logiſchen Satzes vom Grunde dieſe erſten Grundſätze? Darauf iſt die erſte Antwort leicht gefunden. Das Urtheil wiederhohlt nur vor unſerm Bewußtſeyn eine andere unmittelbare Erkenntniß, ſeine Wahrheit beruht alſo auf ſeiner Uebereinſtimmung mit dieſer Erkenntniß. Die unmittelbare Erkenntniß, welche in einem Grundſatz nur wiederhohlt wird, iſt alſo eigentlich der Grund der Wahrheit deſſelben.

Hier treten nun zwey Fälle ein. Entweder werden wir uns der unmittelbaren Erkenntniß, die wir in einem Grundſatze ausſprechen, ſelbſt unmittelbar bewußt, oder dieſe Erkenntniß iſt eben von der Art, daß wir Urtheil und Reflexion bedürfen, um ſie nur in uns zu finden. Für den erſten Fall iſt die unmittelbare Erkenntniß ſelbſt gegeben, ſie iſt Anſchauung; hier iſt folglich die Anſchauung der Grund meines Urtheils, und ſeine Begründung iſt Demonſtration. Bey allen Erfahrungswiſſenſchaften und in der Mathematik iſt dies die Art, wie wir unſre Urtheile begründen, wir behaupten etwas, weil es beobachtet oder erfahren worden iſt, oder weil wir ſeine Wahrheit ſelbſt in der Anſchauung nachweiſen können. Aber für alle ſolche Fälle bedürften wir eigentlich gar keiner Reflexion und keines Urtheils, das Urtheil wiederhohlt uns hier nur, was wir ohnehin ſchon wiſſen, und weſſen wir uns auch ſchon bewußt ſind, daß wir es wiſſen. Der eigentliche Zweck der Reflexion liegt nur in ſolchen Erkenntniſſen, deren Grundurtheile ſich eben nicht demonſtriren laſſen. Dies ſind die philoſo-

phiſchen. Philoſophiſche Urtheile behaupten wir, wenn ſie Grundſätze ſind, ſchlechthin und noch dazu apodiktiſch, ohne uns irgend auf eine zu Grunde liegende Anſchauung berufen zu können; wir ſagen Sätze aus, die ſich nur denken laſſen, und doch von keinem andern Urtheil abhängen.

Worauf ſoll nun hier unſer Urtheil gegründet ſeyn?

Wenn ich z. B. ſage: Jede Subſtanz beharrt, jede Veränderung hat eine Urſache, alles Zugleichſeyn iſt durch die Wechſelwirkung der Subſtanzen beſtimmt, oder wenn ich über Recht und Unrecht, Tugend und Untugend urtheile, und zu oberſt ſage: jedes vernünftige Weſen ſoll ſeiner perſönlichen Würde gemäß als Zweck an ſich behandelt werden; oder endlich, wenn ich behaupte: es ſey ein Gott und der Wille ſey frey, worauf gründe ich dann mein Urtheil? Ich erkenne im erſten Falle Geſetze der Natur, im andern Geſetze der Freyheit, im letzten Geſetze der ewigen Ordnung der Dinge, ohne alle Berufung auf Anſchauung. Aber eben dieſe Geſetze, deren ich mir im Urtheil nur wieder bewußt werde, müſſen doch als unmittelbare Erkenntniß in meiner Vernunft liegen, nur daß ich eben das Urtheil brauche, um mir ihrer bewußt zu werden. Wir können alſo unſer Urtheil hier nur dadurch begründen, daß wir aufweiſen, welche urſprüngliche Erkenntniß der Vernunft ihm zu Grunde liegt, ohne doch im Stande zu ſeyn, dieſe Erkenntniß unmittelbar neben das Urtheil zu ſtellen, und es ſo durch ſie zu ſchützen. Dieſe Art, einen Grundſatz zu begründen, heiße die Deduktion deſſelben.

Wir können ſolche Sätze nicht demonſtriren, oder in der Anſchauung nachweiſen, auch nicht beweiſen, denn ſie ſind Grundſätze, ſondern nur deduciren. Worin beſteht aber dieſe Deduktion?

Sie ſoll das Geſetz in unſrer unmittelbaren Erkenntniß aufweiſen, welches einem Grundſatz zu Grunde liegt, und durch ihn ausgeſprochen wird, da wir uns aber hier dieſes Geſetzes eben nur durch den Grundſatz bewußt werden, ſo kann die Deduktion einzig darin beſtehen, daß wir aus einer Theorie der Vernunft ableiten, welche urſprüngliche Erkenntniß wir nothwendig haben müſſen, und was für Grundſätze daraus nothwendig in unſrer Vernunft entſpringen. Dies beſtimmt die Wichtigkeit der Anthropologie für die Philoſophie. Die Grundſätze der Philoſophie liegen ohne alle Begründung in unſern Ueberzeugungen, kein Satz aber darf ohne Grund angenommen werden, wir müſſen ſie daher durch eine Deduktion ſchützen, in der wir zeigen, wie die in ihnen ausgeſprochenen Sätze aus dem Weſen der Vernunft entſpringen. Dieſes iſt aber ein bloßes Geſchäft der Anthropologie, und ſomit der innern Erfahrung, die Philoſophie beruft ſich alſo zuletzt in Rückſicht der Wahrheit ihrer Sätze immer auf innere Erfahrung, aber nicht um dieſe zu beweiſen, denn dadurch würden ſie ſelbſt zu bloßen Erfahrungsſätzen, ſondern nur um ſie als unerweisliche Grundſätze in der Vernunft aufzuweiſen. Ich beweiſe nicht, daß jede Subſtanz beharrlich ſey, ſondern ich weiſe nur auf, daß dieſer Grundſatz der Beharrlichkeit der Subſtanz in jeder endlichen Vernunft liege; ich beweiſe nicht, daß ein Gott ſey, ſondern ich weiſe nur auf, daß jede endliche Vernunft einen Gott glaubt.

Durch dieſe Deduktion thun wir den Forderungen des Syſtems genug, keinen Satz ohne Grund anzunehmen, machen uns aber von der läſtigen und falſchen Zumuthung frey, alles beweiſen zu müſſen, was wir in Urtheilen behaupten. Wir gewinnen dadurch in der Philoſophie einen idealiſtiſchen Geſichtspunkt, welcher es uns möglich macht,

über alle Wahrheit ein entſcheidendes Urtheil zu fällen, ohne aus den Schranken unſers Weſens in das Objekt über zu ſpringen; wir ſagen nicht: die Sonne ſteht am Himmel, ſondern nur: jede endliche Vernunft weiß, daß die Sonne am Himmel ſteht, wir ſagen nicht: der Wille iſt frey, ſondern nur: jede endliche Vernunft glaubt an die Freyheit ihres Willens; wir ſagen nicht: es iſt ein Gott, ſondern nur: jede endliche Vernunft ahndet in dem Leben und der Schönheit der Geſtalten durch die Natur die allwaltende ewige Güte.

Alle unſre Urtheile ſind alſo entweder erweislich, oder demonſtrirbar, oder nur deducirbar. Dem Beweiſe können nur die untergeordneten Urtheile im Syſtem unterworfen werden, jedes Grundurtheil ſoll hingegen entweder durch Demonſtration oder durch Deduktion begründet werden. Für jedes aus der urſprünglichen Selbſtthätigkeit der Vernunft entſpringende Urtheil, alſo für jedes apodiktiſche Urtheil iſt Deduktion möglich. Mathematik und Philoſophie beruhen alſo auf deducirbaren Grundſätzen, aber nur für Philoſophie wird die Deduktion zum Bedürfniß, weil mathematiſche Grundſätze auch durch Demonſtration begründet werden können. Der Vortheil aller logiſchen Vorſtellungsart in der ſyſtematiſchen Form iſt nur Anordnung und Deutlichkeit, wodurch wir aber zuletzt in Stand geſetzt werden, Grundſätze von den erweislichen Urtheilen zu unterſcheiden, und zu beſtimmen, wo ſich das Bedürfniß der Deduktion zeigt. Es iſt auf die eine oder andere Weiſe immer äußere und innere Erfahrung, welche unſre Erkenntniſſe erweitert, der Begriff und die Reflexion thut nichts neues hinzu, ſondern giebt nur die Deutlichkeit, durch die wir unſre innere Erfahrung ſelbſt verſtehen lernen, und darin beſteht das ganze Intereſſe der wiſſenſchaftlichen Form.

c) Empiriſche und transcendentale Wahrheit.

§. 71.

Um der Lehre von der Begründung der Urtheile ihre ganze Vollſtändigkeit zu geben, müſſen wir den Unterſchied der Deduktion und des Beweiſes noch mit einem allgemeinern, dem Unterſchied der objektiven und ſubjektiven Begründung der Erkenntniſſe vergleichen. Die objektive Begründung ſetzt die Realität des Gegenſtandes als Grund der Wahrheit einer Erkenntniß voraus, die ſubjektive hingegen erklärt nur aus der Geſchichte meiner Vernunft, wie ſie zu dieſer oder jener Erkenntniß gelangt.

Da treffen wir auf die gewöhnliche logiſche Unterſcheidung vom Erklärungsgrund, ratio essendi, und dem bloßen Erkenntnißgrund ratio cognoscendi, womit unſre ſubjektive und objektive Begründung leicht verwechſelt werden kann. Dieſe gewöhnliche Unterſcheidung geht aber nur auf den Gegenſatz regreſſiver und progreſſiver Beweiſe. Wenn ich den Grund durch die Folge erkenne, ſo iſt dies nur Erkenntnißgrund meines Urtheils, aber nicht Erklärungsgrund der Sache ſelbſt. Oder z. B. in der Phyſik ſind ſie erſten Erkenntnißgründe die einzelnen Verſuche und Beobachtungen etwa über Elektricität, durch dieſe ſuche ich aber erſt regreſſiv die allgemeinen Geſetze zu errathen, nach denen das einzelne erfolgt, und wende endlich in der Theorie der Elektricität dieſe für die Erkenntniß erſt abgleiteten Geſetze als oberſte Erklärungsgründe des einzelnen an. Hier ſtehen alſo nur für den progreſſiven Gang der Theorie Erklärungsgründe, für den regreſſiven der Unterſuchung hingegen bloße Erkenntnißgründe an der Spitze. Allein davon ſprechen wir hier nicht, der regreſſive Beweis, welcher das Allgemeine durch das Beſondere erkennt, geht uns vielmehr hier gar

nichts an. Nach der architektoniſchen Idee der vollendeten wiſſenſchaftlichen Form wird nämlich in jedem Syſtem nur vom Allgemeinen aufs Beſondere geſchloſſen, jeder Beweis iſt progreſſiv, Erklärungs= und Erkenntnißgründe fallen hier zuſammen. Es wird z. B. nur die Theorie in der Phyſik mit in das vollendete Syſtem genommen, die Unterſuchung ſelbſt gehört zur Vorbereitung. Unſer Unterſchied der ſubjektiven und objektiven Begründung ſoll aber für das logiſche Ideal vollendeter Syſteme doch noch ſtehen bleiben.

Er wird durch folgendes deutlich werden. Begründung einer Erkenntniß iſt mit dem Aufweiſen ihrer Wahrheit und Gültigkeit einerley. Hier iſt nun einmal Wahrheit der Erkenntniß mit der Realität ihres Gegenſtandes in einem ſolchen Wechſelverhältniß, daß keines ohne das andere ſeyn kann, die Realität des Gegenſtandes aber offenbar der Grund, die Wahrheit der Erkenntniß nur die Folge iſt. Daher die gewöhnliche logiſche Erklärung der Wahrheit: Wahrheit iſt die Uebereinſtimmung einer Erkenntniß mit ihrem Gegenſtande. Neben dieſem macht ſich dann noch ein anderer Begriff der Wahrheit geltend, indem wir ſagen: eine Erkenntniß heißt wahr, wenn ich mir bewußt bin, ſie in meiner Vernunft zu haben, falſch, wenn ich mir bewußt bin, ihr Gegentheil zu haben.

Ich will die erſte Wahrheit, welche nach Uebereinſtimmung mit dem Gegenſtande fragt, transcendentale Wahrheit, die andere aber, welche nur nach dem Vorhandenſeyn im Gemüthe fragt, empiriſche Wahrheit nennen. Begründung der Erkenntniß nach der erſten Regel nenne ich die objektive, weil hier der Gegenſtand als Grund angeſehen wird, die nach der zweyten Regel die ſubjektive,

weil nur nach der innern Geſchichte meines Erkennens gefragt wird.

Gemeinhin meinen wir nun, wenn wir nicht durch künſtliche Spekulation aufmerkſam gemacht werden, alle unſre Abſicht bey Begründung der Erkenntniſſe gehe auf Uebereinſtimmung der Vorſtellung mit dem Gegenſtande, und folge der erſten Regel. Das geſchieht aber keineswegs. Wir beſtimmen ſehr oft, ob eine Erkenntnißthätigkeit wahr ſey oder nicht, ob ein gefälltes Urtheil wahr oder falſch, eine gehabte Anſchauung Traum oder Wirklichkeit ſey, und doch fragen wir dabey nie nach der Uebereinſtimmung der Vorſtellung mit dem Gegenſtande. Vielmehr kann uns dieſe Uebereinſtimmung dabey zu gar nichts helfen, denn wir können nicht aus unſrer Erkenntniß des Gegenſtandes gleichſam heraustreten, um ihn ſelbſt mit dieſer zu vergleichen, ſondern jeder Gegenſtand wird uns nur Gegenſtand einer Erkenntniß. Selbſt in der Ausſage, Ich bin, hilft uns die Identität des Ausſagenden mit dem Gegenſtande der Ausſage zu nichts, um dieſer Vergleichung näher zu kommen, denn auch ich ſelbſt werde mir zum Gegenſtande erſt vermittelſt dieſer Ausſage, und kann nicht Ausſage und Gegenſtand zur Vergleichung gleichſam neben einander ſtellen. Demungeachtet iſt es uns in vielen Fällen ein Leichtes, über Wahrheit oder Falſchheit abzuurtheilen, wir können folglich alsdann die Wahrheit nicht in der Uebereinſtimmung der Erkenntniß mit dem Gegenſtande, wir müſſen ſie in etwas anderm finden. Was iſt nun dieſes andere?

Ich ſage: es iſt die Uebereinſtimmung der mittelbaren Erkenntniß mit der unmittelbaren, und in Rückſicht der unmittelbaren ihr Daſeyn im Gemüthe.

Wenn wir im gemeinen Leben von Irrthum oder Täuſchung ſprechen, ſo bezieht ſich dies immer nur auf eine mittelbare Erkenntniß, welche der willkührlich thätige Verſtand nicht richtig auf das unmittelbar Gewiſſe bezogen hat. Wenn wir hier etwas beweiſen oder widerlegen wollen, ſo ſuchen wir etwas anderes allgemein Bekanntes oder Zugegebenes, und zeigen, daß unſre Behauptung damit zuſammenhänge, oder ihm zuwider ſey. Auch ſolche Täuſchungen, welche unmittelbar die Anſchauung anzugehen ſcheinen, liegen in dieſem Verhältniß der Mittelbarkeit der Erkenntniß. Wir ſehen den Mond am Horizont größer, als wenn er hoch am Himmel ſteht, können aber bald bemerken, daß wir überhaupt keine Größe unmittelbar ſehen, ſondern ſie erſt mittelbar in unſre Anſchauung hinein tragen, wir beſtimmen alſo dieſe Größe durch Meſſen genauer, finden ſie in beyden Fällen gleich, und erklären nun die erſte Vorſtellung für Täuſchung. Oder es ängſtigt uns ein Traum wie bange Wirklichkeit, erſt im Erwachen ſehen wir, daß ſeine ſchwankenden Bilder nicht den feſten Gang der wirklichen Anſchauung hielten, und erklären ihn für Täuſchung, wie im vorigen Fall, indem wir beydemal irrig eine mittelbare Vorſtellung der Einbildungskraft als eine unmittelbare Anſchauungserkenntniß beurtheilt hatten.

Gehen wir aber auch über dieſe gewöhnlichen Fälle des gemeinen Lebens hinaus, fragen wir nicht nur gerade zu nach jener mittelbaren Erkenntniß in ihrem Verhältniß zur unmittelbaren, ſondern ſuchen wir uns der unmittelbaren Erkenntniß ſelbſt zu bemächtigen, ſo zeigen doch auch hier die einzelnen Fälle, daß die menſchliche Vernunft in dem, was ſie Wahrheit nennt, nicht die Uebereinſtimmung mit dem Gegenſtande, ſondern zunächſt nur das Daſeyn der Erkenntniß im Gemüth ſucht. Alle unmittelbare Erkenntniß

iſt entweder Sinnesanſchauung, oder dasjenige Nothwendige und Allgemeine, was in den deducirbaren Grundſätzen als den Principien der apodiktiſchen Erkenntniß uns zum Bewußtſeyn kommt.

Bey der unmittelbaren anſchaulichen Erkenntniß eines gegebenen Gegenſtandes beruht die Evidenz und Wahrheit derſelben durchaus nur darauf, daß ſie dem Gemüthe unmittelbar gegeben iſt, d. h., auf ihrem Daſeyn im Gemüthe. Ihre Wahrheit ſchreibt ſich durchaus von keinem Kauſalverhältniß zum Gegenſtande, nicht davon her, daß der Gegenſtand ſie hervorgebracht habe, ſondern nur davon, daß er in ihr als gegeben vorgeſtellt wird. Wenn wir gleich, um Einheit in das Ganze unſrer Erfahrungen zu bringen, den Gegenſtand nachher ſelbſt in die Reihe der Urſachen ſetzen, welche die Empfindung, in der wir ihn zuerſt anſchauten, hervorbringen, ſo beruhte doch die Evidenz dieſer Anſchauung ſelbſt, und unſer unmittelbares Fürwahrhalten aus derſelben gar nicht auf dieſem weitläuftigen Zuſammenhang, ſondern die Anſchauung iſt ein unmittelbarer im Gemüthe paſſiv beſtimmter Zuſtand, ſie führt ihre Wahrheit unmittelbar bey ſich, und bedarf ſchlechterdings keiner Ableitung durch Schlüſſe. (§. 15.)

Aber die Sinnesanſchauung für ſich enthält nur ein momentanes zufälliges Erkennen; erſt in der Reflexion über das Anſchauen werden wir uns des Nothwendigen und Allgemeingültigen in unſrer Erkenntniß bewußt. Das Unmittelbare in dieſem iſt dasjenige, deſſen wir uns nur in deducirbaren Grundſätzen der apodiktiſchen Erkenntniß bewußt werden. Dieſes unmittelbare a priori, dieſes unmittelbare Nothwendige und Allgemeingültige, Ewige und Abſolute, oder wie man es ſonſt nennen will, iſt ſeit jeher der Stein des Anſtoßes aller Philoſophie, und doch zugleich der eigent-

liche Gegenſtand ihrer Unterſuchungen geweſen, an deſſen Möglichkeit man noch nie völlig durchdringen konnte. So viel iſt aber gleich klar, daß wir nirgends weniger als hier die Wahrheit unſrer Erkenntniß im gemeinen Leben auf eine Uebereinſtimmung derſelben mit dem Gegenſtande gründen konnten, indem wir hier den Gegenſtand eben nur durch den Begriff oder die Idee erreichen; wir dürfen alſo auch hier zunächſt unter der Wahrheit unſrer Ausſage nie etwas anders verſtehen, als das Vorhandenſeyn ihrer Erkenntniß im Gemüthe. Freyheit, Gottheit, Welt, und alle Gegenſtände dieſer Ueberzeugung ſind gerade das für uns objektiv unmittelbar Unerreichliche, hier alſo müſſen wir gewiß zunächſt nur bey den Geſetzen unſers Erkennens ſtehen bleiben.

Das beſtimmte Verhältniß dieſer beyden Geſetze der Wahrheit iſt alſo folgendes. Die Regel der transcendentalen Wahrheit oder der Uebereinſtimmung der Erkenntniß mit dem Gegenſtande beſtimmt die Gültigkeit der unmittelbaren Erkenntniß, ſo wie ſie wirklich in unſerm Geiſte vorhanden iſt. Fragen wir hingegen erſt: welche Erkenntniſſe ſind wirklich in unſrer Vernunft vorhanden? ſo gehört dieſe Aufgabe dem mittelbaren Wiederbeobachtungsvermögen, und die Wahrheit beſteht dann nur in der Uebereinſtimmung meiner Selbſtbeobachtung mit den wirklich in meiner Vernunft gegebenen Erkenntniſſen. Dieſe zweyte Regel der Wahrheit iſt alſo unſre empiriſche Wahrheit. Hier fragen wir nur, ob wir unſre Erkenntniſſe vor dem Bewußtſeyn durch den innern Sinn oder die Reflexion richtig aufgefaßt haben. Wir fragen, um Traum und Wirklichkeit zu unterſcheiden, ob eine vor dem innern Sinn gegebene anſchauliche Vorſtellung wirklich Sinnesanſchauung oder nur Wiederhohlung der Einbildungskraft iſt, bey Urtheilen aber unterſcheiden wir Wahrheit und Irrthum, je nachdem die wie-

derholte Reflexion mit dem wirklich Gegebenen übereinſtimmt oder nicht.

Aus dem eben Geſagten ergiebt ſich alſo, daß wir in der That, wenn wir gemeinhin nach Wahrheit fragen, nur den Begriff der empiriſchen Wahrheit für die Wiederbeobachtung und eine Regel der ſubjektiven Begründung der Erkenntniſſe vorausſetzen, ohne uns auf die objektive Begründung der transcendentalen Wahrheit näher einzulaſſen. Dieſem Reſultat ſind aber die gewöhnlichen Anſprüche des Bewußtſeyns gerade zuwider. Wir fordern im Großen immer objektive Begründung. Wenn ich jemand nur zeige: wir Menſchen müſſen uns das einmal immer ſo und ſo vorſtellen, wir können es anders nicht denken, ſo bleibt ihm immer noch die Hauptſache zurück: iſt es denn aber auch wirklich ſo, wie wir es denken und vorſtellen? Die Aufgabe ſtellen wir alſo immer für objektive Begründung, allein jeden einzelnen Verſuch zur Löſung machen wir dann doch nur mit ſubjektiven Begründungsmitteln, nehmen dann aber gewöhnlich das eine für das andere, und dies iſt der Grundfehler aller irrigen Spekulationen. Das Irreleitende dabey iſt folgendes.

Transcendentale Wahrheit hat unſre Erkenntniß, oder ſie hat ſie nicht, ohne daß wir ſelbſt etwas dafür oder dawider thun können, davon werden wir ſpäter ſprechen, die Wahrheit hingegen, welche wir uns ſelbſt verſchaffen können, iſt nur die empiriſche Wahrheit der Reflexion, von ihr wird alſo auch eigentlich allein bey der wiſſenſchaftlichen Begründung unſrer Erkenntniß die Rede ſeyn.

Die Mittel zur Begründung unſrer Urtheile im Syſtem waren Beweis, Demonſtration und Deduktion. Hier iſt nun der Grund der gewöhnlichen Fehler erſtens, daß der Beweis wirklich in ſeinen Schranken zu einer objektiven Be-

gründung dienen könnte. Der Beweis leitet ein Urtheil von andern ab, die Folge erhält hier dieſelbe Gültigkeit, welche die Prämiſſen haben, ſind alſo die Prämiſſen objektiv gegründet, ſo gilt dies auch von ihnen. Aber woher die Gültigkeit der Prämiſſen? Hier macht ſich zweytens das eigentliche Grundvorurtheil des Empirismus geltend mit der Antwort: aus der Anſchauung, indem man nämlich Demonſtration für eine objektive Begründung nimmt, was ſie doch nicht iſt.

Das dunkel vorausgeſetzte Vorurtheil der Anſchauung, eine Erkenntniß ſey objektiv feſt gegründet, wenn man ſie nur demonſtrirt, d. h. auf Anſchauung zurückgeführt habe, iſt das irreleitende Princip aller Spekulation. Dadurch wird eigentlich das falſche Zutrauen zum Beweiſe aufrecht erhalten, und dadurch die falſche Hoffnung erhalten, durch intellektuelle Anſchauung etwas für die Begründung unſrer Erkenntniß zu gewinnen. Wem es hingegen deutlich geworden iſt, daß alle Evidenz der Anſchauung und alle Demonſtration aus ihr eben auch nur ſo ſubjektiv begründet, wie die Deduktion, der muß das ganze Geſchäft der Spekulation anders anſehen lernen. Dasjenige, was man gewöhnlich als die erſte Grundlage aller Ueberzeugung anſieht, geht ihm ganz verloren, er muß einſehen, daß man die Sache auf eine durchaus andere Weiſe anfangen müſſe, um zum Ziele zu kommen.

Die Hauptſache iſt alſo hier, einzuſehen: durch alle Anſchauung des Gegenſtandes als gegenwärtig, und durch alle Demonſtration aus der Anſchauung wird niemals etwas in Rückſicht der Uebereinſtimmug der Vorſtellung mit dem Gegenſtande gewonnen, ſondern es iſt nur von ſubjektiven Verhältniſſen meines Erkennens und von ſubjektiver Begründung in der Geſchichte meiner Vernunft die Rede. Auf

die Evidenz dieſer Behauptung haben wir ſchon in den frühern Unterſuchungen Rückſicht genommen, wir haben hier nur wieder daran zu erinnern. Unſre Anſchauung iſt mathematiſche reine Anſchauung oder Sinnesanſchauung.

Alle mathematiſche Demonſtration beruft ſich zuletzt auf die gegebene Anſchauung des Raumes und der Zeit. Entlehnt dieſe aber wohl ihre Gültigkeit von einer Uebereinſtimmung der Erkenntniß mit dem Gegenſtande? Keinesweges! Sie iſt in unſerm Geiſte gegeben, wir können uns nicht von ihr losmachen, das giebt ihr ihre ſubjektive Evidenz und Gewißheit. Und die Sinnesanſchauung? Hier haben wir uns ſchon bey der Theorie der Empfindung bemüht, zu zeigen, daß hier nur von einer ſubjektiven Geſchichte unſers Erkennens die Rede iſt. Nicht das zur Empfindung Afficirende ſchaue ich als Urſache der Affektion an, ſondern den gegebenen Gegenſtand ſchlechthin. Die grüne Farbe ſeines Laubes und die braune des Stammes iſt es unmittelbar, womit die Erkenntniß des Baumes anfängt, von Afficiren durch Licht und Auge ſprechen dann nur die Philoſophen, dies geht die natürliche Erkenntnißweiſe wenig an. So finden ſich zur Sinnesanſchauung die mathematiſchen Beſtimmungen, und nach und nach alle Momente unſrer vollendeten Natur-Erkenntniß hinzu, nur nach einem ſubjektiven Verlauf der Geſchichte meines Erkennens, ohne irgend einen Uebergang zum Objektiven.

Der Beweis iſt das einzige objektive Begründungsmittel in unſrer Erkenntniß.

Durch Beweiſe begründen wir aber nur das Mittelbare in unſern Urtheilen, alle Begründung der Grundurtheile iſt Demonſtration oder Deduktion. Selbſt für das Ideal einer vollendeten wiſſenſchaftlichen Form un-

ſerer Erkenntniß iſt alſo jede oberſte Begründung nur eine ſubjektive, die ſich bloß auf die innern Geſetze der Thätigkeit unſrer Vernunft im Erkennen bezieht. Es iſt immer nur von dem die Rede, wie die menſchliche Vernunft weiß und erkennt, und nicht unmittelbar von dem, wie die Dinge an ſich ſind. Dies iſt das Charakteriſtiſche einer richtigen idealiſtiſchen Wendung der Spekulation, es iſt dies eigentlich der Geiſt der Spekulation, welchen Kant als Kriticismus gegen den auf das Objektive gehenden Dogmatismus geltend machen wollte. So beſtimmt aber Kant auch dieſen ſubjektiven Standpunkt ſeiner Kritik in der Vorrede zur Kritik der reinen Vernunft beſchreibt, ſo hat er das Verhältniß deſſelben doch nicht ganz durchgeſehen, ſonſt hätte er niemals transcendentale Beweiſe verſuchen können, und am wenigſten (Kritik d. r. Vern. S. 124.) ſagen dürfen: „Es ſind nur zwey Fälle möglich, unter denen ſynthetiſche Vorſtellung und ihre Gegenſtände zuſammentreffen können. Entweder wenn der Gegenſtand die Vorſtellung oder dieſe den Gegenſtand allein möglich macht. Iſt das erſtere, ſo iſt dieſe Beziehung nur empiriſch, u. ſ. w." Hier ſieht man deutlich, daß er die Objektivität der Sinnesanſchauung durch ein Kauſalverhältniß des Afficirenden erklären will, und überhaupt auf dasjenige ausgeht, was wir objektive Begründung unſrer Erkenntniſſe nennen. Wir müſſen ſein kritiſches Verfahren noch von dieſem Mangel befreyen, und eben dadurch erhalten wir nur die rein anthropologiſche Aufgabe einer Geſchichte unſers Erkennens und einer Theorie unſrer Vernunft als letztes Bedürfniß aller Spekulation.

d) Theorie.

§. 72.

Alſo nur nach dieſer ſubjektiven Anſicht haben wir die Principien der drey Syſtemformen zu begründen. Das logiſche Ganze unſrer Erkenntniß iſt die Vereinigung dieſer drey Formen, d. h. Theorie. Die ganze logiſche Aufgabe für unſre Erkenntniß iſt: alles und jedes in ihr auf ſeine letzten Erklärungsgründe zurück zu führen, und es in der Theorie ſyſtematiſch aus dieſen abzuleiten.

Wir ſind daher hier in Stand geſetzt, die höchſten Geſetze aller theoretiſchen Wiſſenſchaft anzugeben. Es vereinigen ſich die Syſteme der hiſtoriſchen, mathematiſchen und philoſophiſchen Erkenntniß zu dem Ganzen unſrer Wiſſenſchaft, dieſes ruht alſo auf den Principien dieſer drey Syſteme. Die Principien der hiſtoriſchen Erkenntniß waren die unmittelbaren Ausſagen von Thatſachen ſelbſt, wodurch wir um das individuelle Daſeyn wiſſen, dieſe gründen ſich nur auf Autopſie, d. h. auf empiriſche Demonſtration jedes einzelnen Urtheils für ſich. Die Principien der Mathematik waren erſte Grundſätze, die ſich durch reine Demonſtration begründen, und durch ihr Princip der Kombination in Folgen ins Unendliche entwickeln laſſen. Endlich die philoſophiſche Erkenntniß ruht auf erſten Grundſätzen, welche nur durch Deduktion geſchützt werden können.

Dieſe drey Anfänge unſrer Erkenntniß ſtehen unabhängig neben einander, vereinigen ſich aber zu einem Ganzen unter der Form eines Vernunftſchluſſes, indem (nach §. 63.) der einzelne Fall des hiſtoriſchen unter den apodiktiſchen allgemeinen Regeln des mathematiſchen und philoſophiſchen ſteht. Dieſe Vereinigung iſt die Theorie. Soll es hier aber zur wirklichen Erklärung des einen aus dem andern

kommen, ſo thut erſtlich die hiſtoriſche Erkenntniß für ſich nichts dazu. Ihr konjunktives Syſtem vereinigt zwar alle Thatſachen als Theile in einem Ganzen der Naturbeſchreibung oder Geſchichte, aber das Syſtem giebt ſich die Einheit des Ganzen nicht durch ſeine eignen Principien hinzu. Es giebt ſich ſelbſt nur die Mannichfaltigkeit der einzelnen Thatſachen, von denen jeder als beſonderer Theil für ſich beſteht, ohne ſich auf andere neben ihm zu beziehen. Jedes einzelne Daſeyn iſt individuell, und keins iſt durch das andere.

Zweytens, auch durch die philoſophiſchen Grundſätze allein käme es zu keiner Theorie, denn hier haben wir nur allgemeine Regeln der Einheit, welche ſich aber ſelbſt nie den Fall unter der Regel geben können. Alle Anwendung iſt für das philoſophiſche Syſtem etwas fremdes, welches ſie erſt vom hiſtoriſchen erwartet.

Wir kommen alſo überhaupt zu Theorie und zur Erklärung nur durch Mathematik. Alle Reihen von Grund und Folge werden durch Zeit und Raum, d. h., durch mathematiſche Verbindung in unſere Erkenntniß eingeführt, die mathematiſche Anſchauung bringt die Regel zur hiſtoriſchen Thatſache, und den einzelnen Fall zur philoſophiſchen Regel hinzu. Jedes mathematiſche Princip hat nämlich als oberſter Grund den Keim zu Evolutionen in unendlich viele Folgen ſchon bey ſich durch die Möglichkeit der Zuſammenſetzungen aus ihm vermittelſt kombinatoriſcher Wiederhohlungen. Alle Erklärung in unſerm Geiſte iſt kombinatoriſche Zuſammenſetzung, Derivation zuſammengeſetzter Komplexionen aus ihren einfachen Elementen.

Die Grundregel aller Theorie iſt alſo: in unſrer Erkenntniß kann das hiſtoriſch gegebene individuelle Daſeyn niemals aus der philoſophi-

ſchen Einheit begriffen werden, ſondern beyde kommen nur durch Mathematik in Verbindung durch ein hypothetiſches Syſtem von Grund und Folge. Der Grund aller Erklärbarkeit iſt die mathematiſche Zuſammenſetzung, welche mit jedem Princip ſchon gegeben iſt, wir können aber auch nur da von Erklärungen ſprechen, wo ſich bloße Unterſchiede der mathematiſchen Zuſammenſetzung aus dem Gleichartigen, bloße Größenunterſchiede zeigen. Z. B. für das erſtere das geometriſche Axiom: zwiſchen zwey Punkten iſt jederzeit eine gerade Linie, und nur eine gerade Linie möglich, würde zu nichts weiter führen, wenn uns nicht neben ihm zugleich die Möglichkeit von Punkten ins Unendliche durch den Raum vor Augen läge. Dadurch aber wird uns ſogleich Wiederhohlung ſeiner Anwendung ins Unendliche, und Ableitung der Geſetze geradlinichter Dreyecke, Vierecke bis zu den zuſammengeſetzteſten geradlinichtigen Konfigurationen aus dieſem einfachen Grunde und wenigen anderen möglich. Oder es wird nach den dynamiſchen Verhältniſſen bey der Bewegung gefragt, ſo mögen die Erſcheinungen von Zug und Stoß ſo zuſammengeſetzt ſeyn als ſie wollen, wir weiſen als erſtes Grundverhältniß das Verhältniß zweyer Punkte und der geraden Linie zwiſchen ihnen auf, und wiſſen nun gewiß, daß ſich jedes andere Verhältniß als ein zuſammengeſetztes aus dieſem müſſe erklären laſſen. Wir nehmen alſo Annäherung und Entfernung jener zwey Punkte als einfache Grundverhältniſſe, geben dem gemäß jeder Maſſe eine urſprüngliche Kraft der Anziehung und Abſtoßung, und wiſſen nun, daß daraus alle Kauſalität der Bewegungen erklärlich ſeyn muß.

Zweytens, die beſchränkende Regel aller Erklärung in unſrer Erkenntniß iſt alſo: nur Verſchiedenheiten durch die Zuſammenſetzung des Gleichartigen, nur quantitative Verſchiedenheiten der Mathematik laſſen ſich einer Erklärung unterwerfen. Jede Größenzuſammenſetzung können wir aus ihren einfachſten Elementen ableiten, aber verſchiedene Qualitäten aus hiſtoriſcher oder philoſophiſcher Erkenntniß laſſen ſich nicht auf einander zurückführen. Daher der Kantiſche Satz: Es giebt nur ſo viel theoretiſche Naturwiſſenſchaft, als es Anwendung der Mathematik auf Natur giebt. Alle phyſikaliſchen Erklärungen beſchränken ſich auf mathematiſche Kombinationen, aber keine Qualität unterwirft ſich ihnen. Die phyſiſche Theorie des Lichtes und Schalles giebt mit größter Beſtimmtheit alle mathematiſchen Verhältniſſe der Phänomene wieder, ſie dringt aber zur Farbe oder zum Klange ſelbſt niemals vor. Am allerwenigſten Bedeutung hat es, die äußere Theorie der Bewegung, und die innere des Denkens und Wollens in ein Syſtem von Erklärungen zuſammenziehen zu wollen, äußere und innere Phyſik ſind hier durch Verſchiedenheit ihrer Qualitäten durchaus getrennt. Daß es aber doch eine innere Naturlehre als Theorie giebt, entſpringt wieder nur aus der Mathematik in ihr. Kant bemerkt ſehr richtig: Die reine Anwendung der Mathematik auf innere Natur verhält ſich zu der bey der äußeren, wie die Lehre von der geraden Linie zur ganzen Geometrie, aber doch iſt es eben dieſes wenige von Mathematik, was innerlich noch Theorie möglich macht. Jede innere Thätigkeit hat einen beſtimmten Grad, nach dem ſie ſtärker oder ſchwächer ſeyn kann, dies giebt den Unterſchied des Dunkeln, Klaren und Deutlichen in unſerm Innern, und durch den allein werden alle Erklärungen in einer Theorie der Vernunft gemacht. Daher die ſtufenweiſe Wiederbeobachtung durch innern Sinn und Reflexion, und durch dieſe

alle erklärlichen Abſtufungen im Vorſtellen, Erkennen, Begehren und Wollen.

Dieſe Abhängigkeit aller Erklärung von Mathematik, und die Unerklärlichkeit aller Qualitäten wäre ſchon lang beſtimmter bemerkt, und ohne Widerſpruch in Anwendung gebracht worden, wenn es uns möglich wäre, reine Thatſache für ſich auch nur aufzufaſſen, ohne uns gleich mit Philoſophiſchem und Mathematiſchem der Erkenntniß zu bemengen. Es liegt z. B. aſtronomiſche reine Thatſache darin, daß unſre Erde gerade in das Planetenſyſtem dieſer Sonne gehört, wo ihr zu beſtimmter Zeit gerade in dieſer Entfernung und Lage, gerade dieſe Planeten neben geordnet ſind, aber wir können hier die Thatſache nie für ſich feſthalten, denn jedes Einzelne ſteht gleich unter der mathematiſchen Bedingung der Zeit, ſo daß mit jeder Beſtimmung deſſelben zugleich eine ganze Geſchichte durch alle Zeit gefordert wird, jedes Einzelne ſteht gleich unter der mathematiſchen Bedingung des Raumes, ſo daß mit jeder Beſtimmung deſſelben zugleich eine Wechſelwirkung durch allen Raum gefordert wird. Hier verſchwindet uns ſcheinbar das rein faktiſche Element der Erkenntniß, indem wir jede Thatſache aus einer frühern erklären, und nun überſehen, daß wir das eigentlich Hiſtoriſche doch immer eben ſo unverändert und unerklärt in die Vergangenheit zurückbewegen, wie wir es zuerſt in der Gegenwart auffaßten, ſo daß man endlich die Idee faßte, aus dem Chaos als dem hiſtoriſchen Zero durch bloße Mathematik und Philoſophie die Geſchichte der Welt erwachſen zu laſſen.

In unſrer Erkenntniß iſt kein Ganzes rein hiſtoriſch durch die bloße Zuſammenſetzung der Theile, kein Theil rein philoſophiſch nur durch die Idee des Ganzen nach der Regel: Totum parte prius esse necesse est, möglich, ſondern jedes Ganze beſteht nur unter der mathematiſchen

Form durch die Wechſelwirkung der Theile, das heißt, durch gegenſeitige Abhängigkeit des einen vom andern.

§. 73.

Gegen dieſe Beſchränkungen aller Theorie und alles Erklärens ſteht nun eben ſo das allgemeine rationaliſtiſche Vorurtheil der Einheit, wie gegen die Beſchränkung der Begründung unſrer Erkenntniſſe das empiriſche Vorurtheil der Anſchauung. Mehr oder weniger deutlich finden wir in Rückſicht der ganzen Aufgabe der Spekulation überall das Vorurtheil, welches ſich ausſpricht bey einigen: Entweder muß ſich alles erklären laſſen, oder es iſt nichts erklärt, wo man es denn für Schwäche der menſchlichen Vernunft hält, wenn wir irgend wo bey unerklärlichen Anfängen, z. B. bey Grundkräften der Materie ſtehen bleiben. Bey andern hingegen lautet es: die höchſte Aufgabe der Wiſſenſchaft iſt: alles aus Einem höchſten Erklärungsgrund abzuleiten, oder wenn jemand gegen das Wort, Erklärungsgrund, etwas einzuwenden hätte, wenigſtens: alles aus Einem höchſten Princip abzuleiten.

Die erſte von dieſen Formeln traut der Vernunft zu wenig, die andere zu viel zu. Der Wahlſpruch des Naturalismus: es muß ſich alles erklären laſſen, iſt nur als nichts beſagender analytiſcher Satz richtig, nämlich: alles Erklärliche muß ſich erklären laſſen. Es liegt ihm der Abſicht nach aber doch die durchaus richtige Behauptung zu Grunde: wir können alle theoretiſchen Aufgaben an unſre Vernunft befriedigend beantworten, und die entgegenſetzte Behauptung, wer nicht alles erklärt, hat nichts erklärt, iſt im Allgemeinen unbillig. Das Unerklärliche iſt von dreyerley Art. Erſtlich Unerklärliches, das keiner Erklärung bedarf, weil es ſelbſt der Anfang der Erklärung iſt. Dies wird

meiſt falſch beurtheilt. Nur die Folge kann aus ihrem Grunde erklärt werden, was aber nur Grund und nicht Folge iſt, für das kann gar nicht vom Erklären die Rede ſeyn. Für die Principien in der Wiſſenſchaft darf alſo von keiner Erklärung die Rede ſeyn, weil ſie ſich ſelbſt genug ſind; es iſt nicht Mangel in der Phyſik, daß wir die Grundkräfte der Materie nicht erklären können, ſondern es iſt ein Zeichen der Vollſtändigkeit in der Wiſſenſchaft, daß wir bis an ſelbſtſtändige oberſte Erklärungsgründe durchgedrungen ſind.

Zweytens, Unerklärliches, deſſen Erklärung uns wohl möglich wäre, nur nicht für den jetzigen Zuſtand der Wiſſenſchaft, z. B. Erklärung der oberſten phyſiologiſchen Geſetze des Organismus aus den allgemeinſten Geſetzen der Natur. Hier trifft der Vorwurf nicht die theoretiſche Vernunft überhaupt, ſondern nur die mangelhafte Erfahrung des Einzelnen.

Drittens, Unerklärliches, bey welchem allerdings an Erklärung gedacht werden könnte, wo aber die Erklärung für unſre Vernunft durchaus unmöglich iſt. Z. B. Erklärung des Verhältniſſes der Gottheit zur Welt, oder der intelligibeln Weltordnung zur Sinnenwelt. Aber auch hier kann dem theoretiſchen Intereſſe der Vernunft darin genug geſchehen, daß man wenigſtens zu fragen aufhört, indem man einſieht: wie und warum uns hier alle poſitiven Antworten unmöglich werden.

Ferner die zweyte Formel: alles aus einem höchſten Princip abzuleiten, iſt die Grundforderung aller rationaliſtiſchen Philoſophie, welche bey dem Unvorbereiteten dadurch leicht Beyfall findet, daß die Vernunft wirklich zu jeder Erkenntniß Einheit hinzufordert. In der That aber iſt ſie die „fehlerhafte theoretiſche Aufgabe aus der Verwechſe-

lung des kategoriſchen Syſtems philoſophiſcher Wiſſenſchaften mit dem Syſtem überhaupt, in welcher man dem philoſophiſchen Geſetz gegen die Natur unſers Geiſtes zumuthet, ſich den Fall ſeiner Anwendung ſelbſt zu geben. Folgende Expoſition wird die Beurtheilung dieſer Streitſache leichter machen.

Wir haben ſchon früher (§. 63.) gezeigt, daß objektive Gültigkeit oder Nothwendigkeit der Erkenntniß für uns von ſubjektiver Allgemeingültigkeit, oder Apodikticität noch unterſchieden werden müſſe. Jede Wahrheit fordert Nothwendigkeit der objektiven Gültigkeit, aber in rein hiſtoriſchen Erkenntniſſen wird dieſe nicht als ſubjektive Allgemeingültigkeit gegeben, ſondern es bleibt für jede Vernunft zufällig, ob ſie die einzelne hiſtoriſche Erkenntniß habe oder nicht, wenn ſie aber da iſt, ſo erhält ſie ihre Nothwendigkeit durch die urſprüngliche Unterordnung unter die apodiktiſchen Formen.

Der hiſtoriſchen Erkenntniß wird alſo vor der Reflexion allerdings ihre Nothwendigkeit durch ein Verhältniß zum philoſophiſch oder mathematiſch Apodiktiſchen beſtimmt, aber darum wird ſie doch nicht ſelbſt apodiktiſch, ſondern die hiſtoriſchen Erkenntniſſe werden nur unter der apodiktiſchen Form als Theile in einem Ganzen einander neben geordnet. Das apodiktiſche in unſrer Erkenntniß iſt für ſich nur leere allgemeine Form, und das Mannichfaltige des Inhaltes wird erſt durch die einzelne hiſtoriſche Erkenntniß hinzu gegeben. Aecht hiſtoriſche Erkenntniß ruht eben ſo wohl auf den eignen unabhängigen Anfängen ihres konjunktiven Syſtems als apodiktiſche Erkenntniß auf den ihrigen. Das Beſondere ſteht zwar immer unter der Bedingung des Allgemeinen, kann aber nie vollſtändig aus dem Allgemeinen erkannt werden.

Hier wird oft die Nothwendigkeit der hiſtoriſchen Erkenntniß mit Apodikticität verwechſelt, einmal weil ſie eine Folge der letztern iſt, und dann auch dadurch, daß man Wahrſcheinlichkeit und hiſtoriſche Gewißheit in der Wiſſenſchaft verwechſelt. Wahrſcheinlichkeit aber gehört in keins unſerer drey Syſteme, ſie hat mit der Idee einer vollſtändigen ſyſtematiſchen Form nichts zu thun, denn ſie gehört nur dem Verſuch, ſich von dem einzelnen hiſtoriſch Gegebenen nach bloßen Erkenntnißgründen (rationibus cognoscendi) zu den oberſten Erklärungsgründen einer apodiktiſchen Erkenntniß durch zu finden, das Syſtem ſetzt die Vollendung dieſer Arbeit ſchon voraus, und ordnet nur den letztern unter.

Die untergeordnete Gewißheit des Wahrſcheinlichen gehört alſo nicht eigentlich der hiſtoriſchen Erkenntniß, ſondern gerade einer unvollſtändigen apodiktiſchen. Wiſſenſchaften, welche ihr Wiſſen von der Erfahrung entlehnen, und doch auf allgemeine Geſetze Anſprüche machen, wie Chemie, Experimentalphyſik oder empiriſche Pſychologie ſind allerdings nicht Wiſſenſchaften in voller Bedeutung des Wortes, weil ſie ſich mit Wahrſcheinlichkeiten aus unvollſtändigen Induktionen, mit untergeordneten Graden der Gewißheit begnügen müſſen. Aber ächt hiſtoriſche Wiſſenſchaften, welche nur Thatſachen aufſtellen, wie Geſchichte und Naturbeſchreibung, haben eben ſo volle Gewißheit in ihrem Gebiete als Philoſophie und Mathematik. Das Wiſſen in ihnen iſt, wenn es erlangt wird, von jenen nicht nach Graden der Wahrſcheinlichkeit, ſondern nach einem ſubjektiven Verhältniſſe zum Verſtande verſchieden.

Hiſtoriſche Gewißheit der einzelnen Thatſachen hat alſo dieſelbe Selbſtſtändigkeit wie irgend eine andere apodiktiſche,

und die Aufgabe, ſie noch durch Philoſophie zu begründen, widerſpricht ganz der Organiſation unſers Geiſtes.

(Der Fehler dieſer falſchen Anmaßung zeigt ſich in Sätzen wie der: der Theil kann nur durch das Ganze ſeyn; dem individuellen kommt für ſich kein Seyn und Weſen zu, welche im klaren Widerſpruch mit dem Grundgeſetz unſrer hiſtoriſchen Erkenntniß ſind, indem für uns gerade jedes Ganze nur durch ſeine Theile beſteht. Sätze der Art werden aber doch z. B. neuerdings bey Fichte und Schelling ganz unbefangen gebraucht, weil ihre philoſophiſche Sprache beſtändig Vergleichungsformeln allgemeiner Begriffe mit Urtheilen verwechſelt, ſomit die Form des Subjektes im Urtheil (§. 45.) verliert, und mit dieſer eben die wahre Beſtimmung des Individuellen durch das Allgemeine.)

Ferner die der Deduktion bedürftigen Principien der Philoſophie beſtimmen vorzüglich die Einheit, Verbindung und Nothwendigkeit in unſern Vorſtellungen, wie wir bald näher ſehen werden. Die Forderung dieſer Deduktion iſt daher mit einer Ableitung alles unſers Wiſſens aus einem oberſten logiſchen Anfang verwechſelt worden. Seitdem Reinhold etwas Eignes in der Philoſophie zu haben anfieng, ſprach ſich das alte Vorurtheil der Einheit beſtimmter ſo aus: es ſey die Hauptaufgabe aller Philoſophie, alles unſer Wiſſen auf ein oberſtes Princip zurückzuführen, und den ganzen Inhalt unſers Wiſſens aus dieſem oberſten einen Punkte wieder zu entwickeln. Wie im chineſiſchen Feuerwerk aus einem einfarbig leuchtenden Sterne ſich vielfarbig Fruchtkörbe und Blumenſträuße entwickeln, und grüne Ranken von Korb zu Korb laufen, ſo ſollte auch hier aus der Einheit eines unmittelbar Gewiſſen die ganze Fülle des Lebens in unſrer Erfahrung ſich entfalten. Wir ſehen aber leicht, daß dies Ganze eine widerſinnige Forderung war. Je höher ein

Princip ſteht, deſto allgemeiner iſt es, je allgemeiner es aber iſt, deſto leerer und inhaltsloſer. Das höchſte Princip wird faſt gar keinen Inhalt mehr haben, aus ihm läßt ſich nichts entwickeln, es iſt gerade das Einfache aller Entwickelung unfähige; man kann ihm nur das anders wo her gegebene Material unterordnen. Jedes Princip iſt Edukt einer Abſtraktion, und je höher wir mit unſrer Abſtraktion ſteigen, deſto mehr verlieren wir an Inhalt, deſto leerere Formen behalten wir übrig. Wer alſo alle Weisheit aus einem oberſten Princip entfalten will, der hegt die Schaale eines ausgeblaſenen Eyes im Brütofen ſeiner Spekulation, und wenn ſich ja ein Leben darin zu regen ſchiene, ſo könnte es nichts ſeyn, als das in Flammen gerathene Stroh ſeiner Phantaſie, mit dem er die liebe Schaale ſorgſam wärmen wollte.

Nur aus Verwechſelung und Unkunde der logiſchen Formen konnte ſich die Idee bilden, aus einem oberſten Princip eine Wiſſenſchaft zu entwickeln, wir erhalten den Inhalt und das Mannichfaltige nicht in der Einheit und Allgemeinheit des Princips, ſondern neben dieſer durch die Erfahrung, wir können den Inhalt nicht aus dem Princip ableiten, ſondern ſie nur unter ihm zuſammenſtellen und ordnen. Wir können mit allem Syſtematiſiren nicht höher kommen, als zur Nebenordnung aller philoſophiſchen und mathematiſchen Principien, und aller unendlichen einzelnen hiſtoriſchen Daten.

Was beſtimmt nun die Einheit einer Wiſſenſchaft? Allerdings ihr Princip! Aber Princip iſt ein ſo vieldeutiges Wort, daß wir zur Entſcheidung alles Streites über unſre Frage am beſten thun werden, die verſchiedenen Bedeutungen des Wortes mit ihren Anſprüchen neben einander aufzuzählen.

1) Princip heißt mehr als Grundſatz, ſchon jedes Allgemeinſte in einer Wiſſenſchaft, der bloße Begriff des Gegenſtandes einer Wiſſenſchaft. Der Begriff des Wappens iſt das Prinzip der Heraldik, der Begriff der Natur das Princip der Phyſik. Der Werth und Inhalt einer Wiſſenſchaft liegt nur in ihren unmittelbar gewiſſen Sätzen, oder in der Anſchauung, die ihr zu Grunde liegt, je weniger Grundſätze ſie hat, deſto ärmer wird ſie ſeyn, mit einem Grundſatze allein kann ſie gar nichts anfangen, denn aus dieſem iſt gar kein Beweis möglich, weil wir zu jedem Schluſſe wenigſtens zwey Prämiſſen brauchen. Ein oberſter Grundſatz kann alſo nie hinlangen, um aus ihm eine Wiſſenſchaft zu entwickeln.

2) Nach der ſtrengſten logiſchen Bedeutung ſind die Principien einer Wiſſenſchaft die Anfänge des Syſtems, die oberſten Erklärungsgründe ihrer Theorie, die allgemeinſten Grundſätze und Begriffe, von denen ſie ausgeht, z. B. für die Phyſik die oberſten philoſophiſchen und mathematiſchen Grundſätze und Grundbegriffe der Naturphiloſophie.

3) Bey den meiſten Wiſſenſchaften können wir aber nicht füglich mit dieſem Allgemeinſten anfangen, indem es gerade das Schwerſte und Unbekannteſte iſt. In ſolchen Wiſſenſchaften können denn auch die Anfänge der Evidenz Principien genannt werden; ſo ſind Verſuche und Beobachtungen die Principien der Phyſik.

4) Das methodiſche Princip einer Wiſſenſchaft iſt die Regel für den Verſtand, nach der er zur Wiſſenſchaft gelangt, z. B. für Phyſik die Regel der Naturbeobachtung.

5) In allen dieſen logiſchen Bedeutungen iſt nun das Princip immer nur dasjenige, womit die Wiſſenſchaft anfängt, nicht das, woraus ſie entſpringt, es iſt der An-

ſang, aber nicht der Quell der Wahrheit, und für ſich ein ſehr leeres logiſches Ding. Jede falſche Anforderung macht ſich hier durch Verwechſelung aller dieſer Bedeutungen mit zwey andern, welche freylich die bedeutendere Aufgabe ſtellen, aber nicht die Regel geben, ſie zu löſen.

Das konſtitutive Princip einer Wiſſenſchaft iſt die unmittelbare Erkenntniß, deren wir uns durch die Wiſſenſchaft wieder bewußt werden wollen. Dieſes iſt z. B. für Philoſophie die erſte unmittelbare Erkenntniß in der Vernunft, deren wir uns eben nur mittelbar in ihrem Syſtem wieder bewußt werden. Dieſes Princip iſt bey der reinen Mathematik am leichteſten zu zeigen. Das logiſche Princip der Geometrie liegt in ihren Axiomen, Poſtulaten und Definitionen, das konſtitutive aber in der Anſchauung des unendlichen Raumes, deren Geſetze wir uns hier nur wieder ausſprechen wollen. Nach dieſer Bedeutung ſollen wir nun allerdings die Wiſſenſchaft aus ihrem Princip entwickeln, aber dieſes Princip iſt nicht der e i n e Keim, aus dem ſich das Syſtem als vollendete Pflanze mit Zweigen, Blättern und Blumen entfaltet, ſondern nur die Originalzeichnung, von der wir eine Kopie nehmen ſollen, wenn wir etwa anders wo ſchon Zeichnen gelernt haben.

6) Suchen wir endlich das Princip, welches der Erzeuger des Wiſſens ſelbſt ſeyn ſoll, ſo werden wir auch dies leicht nennen können. Es iſt die Vernunft als Erkenntnißvermögen, denn die Erkenntniß iſt nur ihre Thätigkeit. Die Wiſſenſchaft auf ihr letztes und oberſtes Princip zurückführen heißt alſo im Grunde nichts weiter, als ſie aus dem Weſen der Vernunft ableiten und anthropologiſch erklären, wie ſie gerade die iſt, die ſie iſt.

Das iſt es denn auch, was man ſeit jeher mit aller Spekulation wollte, man hat aber, indem man das Auge

immer nur auf das Objekt richtete, durch eine allgemeine Amphibolie der Begriffe dieſen ſubjektiven Quell aller Erkenntniß mit dem Quell aller Realität verwechſelt, und iſt ſo auf die Forderung eines Princips als eines oberſten Erklärungsgrundes gekommen, in dem alles Seyn der Dinge liegen ſoll, welches ſelbſt das Eine und ewig ruhende wäre, alle Bewegung und alles Werden aber in ſich faßte und beſchlöſſe. Eine ſolche Idee entſteht nur nach der Analogie eines optiſchen Betruges, indem die ſubjektive Vereinigung aller meiner Erkenntniß in der Einheit meiner Vernunft mit der objektiven Vereinigung aller Realität in einem Weltganzen, d. h., analytiſche und ſynthetiſche Einheit in unſrer Erkenntniß auf eine unſtatthafte Weiſe verwechſelt werden.

Fünfter Abſchnitt.

Die Ausbildung der Reflexion.

a) Organiſation des Reflexions-Vermögens.

§. 74.

Die gemeine Unterſcheidung des untern und obern Erkenntnißvermögens ſondert nur dasjenige, was wir durch innern Sinn unmittelbar in uns finden, von dem, was wir erſt durch Reflexion in uns wahrnehmen. Die urſprüngliche Selbſtthätigkeit der Vernunft im Erkennen iſt das Räthſel der gewöhnlichen Pſychologie, wovon denn doch nie eigentlich die Rede wird, weil man immer nur die Willkührlichkeit der Reflexion mit ihr verwechſelt. Wir haben an die Stelle dieſer Unterſcheidung (§. 12.) die dreyfache Eintheilung geſetzt: alle Vorſtellungen ſind entweder unwillkührliche Anſchauungen durch Affektion und Empfindung, oder willkührlich; die willkührlichen aber ſind wieder entweder Dichtung der Einbildungskraft, deren Geſetze in der Idee der Schönheit liegen, oder Denken des Verſtandes, deſſen Geſetz in der Idee der Wahrheit liegt.

Das Vorſtellungsvermögen beſtünde alſo überhaupt aus ſinnlichem Anſchauungsvermögen, Einbildungskraft und Verſtand, wobey die letzten Worte hier in einer ſehr zuſammengeſetzten Bedeutung, aber einer der gebräuchlich-

ſten im gemeinen Leben, genommen werden. Die Theorie wird hier beſtimmter Dichtungsvermögen der anſchaulichen Darſtellung, und Denkvermögen des Raiſonnements ſagen.

Fragen wir nun, da dieſe Vermögen ſo ſehr zuſammgeſetzt ſind, für eine Theorie der Erkenntnißvermögen nach den einfachſten Elementen derſelben, ſo iſt die erſte wichtige Bemerkung folgende. Unter dem Denkvermögen verſtehen wir einmal das Reflexionsvermögen, das Vermögen der künſtlichen Selbſtbeobachtung, das Vermögen der Vorſtellung des Beſondern durch das Allgemeine, nach Kant das Vermögen des logiſchen Denkens, denn aber auch die Selbſtthätigkeit der Vernunft das Vermögen der Einheit, Verbindung und Nothwendigkeit. Beyde beſtehen weiter aus Verſtand, Urtheilskraft und Vernunft. Wenn hier aber die Rede davon iſt, wie ein Verſtand oder eine Erkenntnißkraft ſich von der andern unterſcheidet, edler oder unedler, dummer oder geſcheuter iſt, ſo liegen alle dieſe Unterſchiede nur im Reflexionsvermögen, denn die Selbſtthätigkeit der Vernunft iſt eine Grundform, für die es keine Grade giebt, welche in jeder Erkenntnißkraft die nämliche ſeyn muß. Es trifft alſo die Ausbildung des Denkvermögens auch nur Bildung der Reflexion, und für die Organiſation des obern Erkenntnißvermögens fragen wir hier nur entweder nach dichteriſcher Darſtellung oder nach Reflexion.

Dieſe beyden ſind das Reſultat aus der Zuſammenſetzung aller Elemente des Erkennens, die wir bisher unterſucht haben. Die erforderlichen Elemente des Erkennens waren aber 1) lebhafte Auffaſſung der Anſchauung für den Sinn überhaupt, 2) feſtes Aufbehalten im Gedächtniß, 3) Schärfe des innern Sinnes, 4) Lebendigkeit und Energie des innern Spiels der Vorſtellungen für Aſſociation,

Abſtraktion und Kombination, 5) Gewalt des Willens über die Vorſtellungen überhaupt. Soll hierin eins als das höhere Vermögen über die niedern erhoben werden, ſo iſt dies das letzte, die Gewalt des Willens in unſerm Innern, und damit rechtfertigt ſich unſre erſte Eintheilung des Gedankenlaufes in den gedächtnißmäßigen und logiſchen, wiewohl wir von letzterm nur das Denken und nicht das Dichten näher unterſuchen, weil das Dichten keine neuen Elemente zur Theorie der Vernunft enthält. Die Gewalt des Willens über die Vorſtellungen iſt es, welche die gradweiſen Unterſchiede des thieriſchen Vorſtellens und der menſchlichen Vernunft beſtimmt, ſie iſt es, welche den gedankenloſeſten Peſchares oder Karaiben vom gebildetſten, geiſtreichſten Europäer, den ſtupideſten Verſtand von der Genialität unmittelbar unterſcheidet. Ihr kommen die andern Vorzüge dann nur mittelbar zu Hülfe.

Die ehedem gewöhnliche Angabe der Pſychologen, daß zum Dichten Stärke der unteren, zum Denken Stärke der oberen Vorſtellungskraft gehöre, iſt alſo ganz falſch. Beyde nehmen hier die höchſte Kraft die des Willens in Anſpruch, ſobald nur im Entfernteſten von Kunſt und Zweckmäßigkeit im Denken oder Dichten die Rede iſt; ſie wenden dieſe nämliche höchſte Gewalt nur nach verſchiedenen Seiten hin an. Worin ſollen aber wir nun den für philoſophiſche Kritik des Geſchmacks wichtigſten Unterſchied zwiſchen anſchaulicher Darſtellung durch Dichtung und reflektirter Darſtellung im Raiſonnement theoretiſch gegründet finden? Dieſen Unterſchied, der ſo entſchieden alle Geiſtesprodukte in zwey Klaſſen aus einander wirft, deren Hervorbringung und Wirkung ganz entgegengeſetzten Regeln folgt. Ich ſage: dieſer Unterſchied liegt im bildlichen und ſchematiſchen Gebrauch der abſtrahirenden Einbildungskraft.

Wir fanden, (§. 59.) daß alles Denken und Dichten von der Möglichkeit problematiſcher Vorſtellungen abhänge, letztere aber nur durch Abſtraktion in unſerm Geiſte entſpringen. Dieſe Abſtraktion hatte einen unmittelbaren und einen mittelbaren Gebrauch. Der unmittelbare Gebrauch aber hatte zwey Abſtufungen, die des Bildes und die des Schemas. Das Bild iſt Anſchauung der Einbildungskraft ohne Gegenwart des Gegenſtandes, das Schema hingegen war es, (nach §. 44. u. §. 60.) wodurch allein Begriffe gedacht werden können. Bilder kombiniren wir zu anſchaulichen Darſtellungen, an deren Form die Schönheit Anſprüche macht; Schemate kombiniren wir hingegen zu Urtheilen, deren Geſetz die Wahrheit iſt.

§. 75.

Gewöhnlich theilt man das Reflexionsvermögen in logiſchen Verſtand als das Vermögen der Begriffe, logiſche Urtheilskraft als das Vermögen der Urtheile, und logiſche Vernunft als das Vermögen der Schlüſſe, allgemeiner heißt dieſelbe Eintheilung, der Verſtand denkt das Allgemeine, die Urtheilskraft ordnet das Beſondere dem Allgemeinen unter, die Vernunft beſtimmt das Beſondere durch das Allgemeine, ſie erkennt aus Principien. So leer logiſch dieſe Eintheilung ſcheint, ſo charakteriſirt ſie ſich doch ſehr im Leben; der Verſtand macht gelehrt, die Urtheilskraft geſcheut, die Vernunft gebildet.

Schwäche dieſes logiſchen Verſtandes iſt Unwiſſenheit, ein Fehler, der ſich heben läßt, denn der Verſtand als das Vermögen der Regeln iſt gerade dasjenige, welches lernt, Regeln wollen gelernt ſeyn, wo man ſie finden ſoll, hingegen Urtheilskraft, welche den Fall unter der Regel beſtimmt, kann nicht belehrt, ſondern nur geübt werden, ihre Stärke

iſt Erfahrenheit. Ihre natürliche Schwäche iſt nicht Unwiſſenheit, ſondern Dummheit, die durch Bildung nicht gehoben werden kann, natürliche Stärke der Urtheilskraft iſt vielmehr gegebenes Talent. Geübte Stärke der Urtheilskraft macht geſcheut, Ungeübtheit bornirt, oder dasjenige, was man beſchränkten Verſtand nennt.

Der Vernunft im Reflexionsvermögen hingegen geben wir die Bildung des Geiſtes. Es iſt zur Bildung nicht genug, gelehrt und geſcheut zu ſeyn, wir fordern in ihr noch Beziehung aller Kräfte auf die höchſten Zwecke des Lebens. Das wahre Eigenthum der Vernunft iſt hier nur das höhere eigennutzloſe Intereſſe für die freye Schönheit des Lebens, welches wir durch das Wort Idee charakteriſiren. So findet für ſie auch Ausbildung ſtatt, ſie iſt nicht viel ohne Bildung, und dasjenige, was wir in eminenterem Sinne Bildung nennen, iſt eben dieſe Bildung der Vernunft. Ihre Stärke und Schwäche unterſcheidet ſich durch edle und gemeine Denkungsart. Es kann auffallend ſcheinen, wie wir ſo wichtige Momente bloß dem Reflexionsvermögen beylegen, aber wir leben ja unſer Leben nur dadurch ſelbſt, daß wir es durch Reflexion auffaſſen und wiederhohlen.

Warum dann grade der Vernunft in der Reflexion dieſe Bildung gehört, wird ſo deutlich werden. Vernunft iſt das Vermögen der Principien, dieſes zeigt ſich im gewöhnlichen Mechanismus des Denkens gar nicht in eigenthümlicher Thätigkeit, denn wenn hier durch Verſtand und Urtheilskraft die Prämiſſen gegeben ſind, ſo macht ſich der Schluß ſchon von ſelbſt. Das eigne Poſtulat der Vernunft iſt nur das Princip ſelbſt, welches ſich zunächſt in Wiſſenſchaftlichkeit äußert, die eigenſte Sphäre ſeiner Anwendung aber durch die Ideen findet, dieſe mögen nun Wahrheit, Schönheit oder Güte ſeyn. In aller Erfahrung finden wir

Regel und Allgemeines nur durch das Beſondere, das eigenthümlichſte Gebiet der Erkenntniß aus dem Allgemeinen iſt das, wo wir über alle Empirie hinaus die Regel und das Princip für ſich feſthalten, wo uns die Regel das erſte wird, und dies iſt am klarſten bey der Anwendung praktiſcher Ideen, bey den Anforderungen des Sollens der Fall.

§. 76.

Wir müſſen hier unſre Aufmerkſamkeit vorzüglich auf die Urtheilskraft richten, denn dieſe iſt für die Erkenntniß das eigentlich Thätige und Belebende, indem ſie das Beſondere zum Allgemeinen hinzubringt. Der Verſtand beſitzt nur die Regeln, welche ſie ihm geliefert hat, und die Vernunft giebt nothwendig den Schlußſatz, ſobald ſie den Unterſatz geſtellt hat. Sie bringt das Material der Sinnlichkeit erſt zur Einheit des Verſtandes hinzu, und beſtimmt beydes wechſelſeitig gegen einander. In den Thätigkeiten der Urtheilskraft ſtehen ſich einander gegen über Subſumtion und Reflexion; Fühlen und Schließen; Scharfſinn und Witz.

Die Thätigkeiten der Reflexion gehen von der Urtheilskraft aus, welche das Beſondere unter dem Allgemeinen erkennt. Hier iſt nun das Allgemeine entweder ſchon gegeben durch den Verſtand, oder es wird erſt geſucht für den Verſtand. Wenn die Regel gegeben iſt, ſo braucht die Urtheilskraft ihr im Schluſſe nur unterzuordnen, ſie iſt nur ſubſumirendes Vermögen, wird hingegen die Regel erſt geſucht, ſo wird ſie zum reflektirenden Vermögen, durch welches wir eigentlich Deutlichkeit und Wiſſenſchaft erſt in unſrer Erkenntniß erzeugen. Dieſer Unterſchied wird ſehr wichtig, die Subſumtion iſt dasjenige, was als todter Ver-

ſtand oft in ſo üblem Rufe ſteht, denn ſie iſt dem Verſtande gänzlich unterworfen ohne eignes Leben, ſie iſt das todte Werkzeug des Dogmatismus, welcher immer erſt gegebenes Princip fordert, worunter er ſeine Unterordnungen machen kann. Der reflektirenden Urtheilskraft hingegen thut man bald die Ehre an, ſie mit der Vernunft, bald mit der Anſchauung zu verwechſeln, ſie iſt das Vermögen der freyen Unterſuchung, welches eigentlich Wiſſenſchaft in unſre Erkenntniß bringt.

Zweytens, auch im Schließen iſt die Urtheilskraft das eigentlich thätige Vermögen, denn das Entſcheidende iſt hier die Unterordnung des Unterſatzes unter die Regel, welche ihr gehört, doch zeigt ſie darin ihre Thätigkeit immer nur mittelbar mit Hülfe des Verſtandes. Neben dem Schluß kommt ihr aber auch eine unmittelbare Thätigkeit zu, welche wir Gefühl nennen. Der Fehler, der gemeinhin Pedanterey heißt, iſt nichts, als ſich da mit den Förmlichkeiten des Schließens zu bemühen, wo das Gefühl ſchon entſchieden hat.

Endlich Scharfſinn iſt das feine Unterſcheidungs-, Witz das feine Vergleichungsvermögen. Jean Paul hätte dieſe oder ähnliche Erklärungen nicht wegen ihrer Unrichtigkeit, ſondern nur wegen ihrer Leerheit tadeln ſollen, die ſie freylich mit allen bloß logiſchen Definitionen theilen. Das Element des Scharfſinns iſt Ernſt, das des Witzes Scherz. Scharfſinn fordert mehr Stärke der Urtheilskraft, Witz nur Agilität derſelben. Selbſt in der Unterhaltung hält Scharfſinn länger die Probe, hier gehört ihm das F e i n e, wie dem Witz das W i t z i g e. Woher nun dieſe Verſchiedenheit? Vergleichung iſt ein bloßes S p i e l d e r A ſ ſ o c i a t i o n, feine Unterſcheidung hingegen ein G e ſ c h ä f t d e s W i l l e n s im Vorſtellen.

In der Wiſſenſchaft giebt der Witz die bloße Kombination, welche ohne die Strenge des Scharfſinnes wenig Werth hat. Die bedeutenden Kombinationen ſind gewöhnlich, wenn der Stoff bekannt iſt, z. B. in den Naturwiſſenſchaften, ſo leicht zu machen, daß man ihnen wenig Werth giebt; das glänzend Witzige iſt hingegen meiſt nur zum Blenden hingeſtellt, und hält ſich nicht, indem es wohl leicht iſt, oberflächliche Aehnlichkeiten ohne Princip auf einen Augenblick ſcheinen zu machen, aber zu viel Mühe und mehr Aufwand von Scharfſinn fordert, als dem witzigen gelegen iſt, und zur bloßen Unterhaltung taugen kann, um tiefer gehende Aehnlichkeiten zu entdecken und zu verfolgen. Die Anwendung dieſer Bemerkung macht ſich ietzt ſtark und leicht, in Rückſicht der Behandlung der Naturphiloſophie.

§. 77.

Wollen wir die hier angegebene Gliederung des ſogenannten obern oder willkührlichen Vorſtellungsvermögens an einem Beyſpiel aus der Erfahrung erproben, ſo wird ſich dies am beſten an den verſchiedenen vorkommenden Formen der Genialität oder der originellen ausgezeichneten Kraft durchführen laſſen. Hier unterſcheiden wir das äſthetiſche Genie großer Dichter vom logiſchen Genie großer Denker. Die Denker aber theilen wir in theoretiſche Genies als wiſſenſchaftliche Denker, welche wieder entweder große Philoſophen oder Mathematiker ſind, und in praktiſche Genies des Lebens, der Anwendung, welche techniſche Künſtler oder große Geſchäftsmänner, politiſche Genies ſind. Der Unterſchied des Denkens und Dichtens war auch der erſte in unſrer Theorie; Urtheilskraft aber als die Thätigkeit des Reflexionsvermögens iſt die willkührlich geleitete ſchematiſi-

rende Einbildungskraft. Der erſte Unterſchied ihres Gebrauches iſt Bildung allgemeiner Begriffe und Regeln, und Anwendung der Regel auf den einzelnen Fall, ſo verhalten ſich Philoſophen und Politiker, Mathematiker und Techniker. Ferner die erſten Elemente der ſchematiſirenden Einbildungskraft ſelbſt waren Aſſociation oder Abſtraktion der reproduktiven und Kombination der produktiven Einbildungskraft; dieſer Unterſchied wiederhohlt ſich hier zweymal im Verhåltniß des Philoſophen und Mathematikers, und dann im Verhåltniß des Politikers und Technikers.

(Gegen dieſe Behauptung der Einſeitigkeit und Einkråftigkeit des Genies behauptet z. B. Jean Paul Vielkråftigkeit jedes Genialen. Das wahre darin iſt zunåchſt nur, daß freylich, um irgend Genie zu ſeyn, (wenn man eine ſo inſtinktartige Einſeitigkeit wie Mozarts muſikaliſches Genie abrechnet;) überhaupt Stårke aller Geiſteskråfte erfordert wird, das wirkliche Hervortreten der Genialitåt fordert aber immer aus der Stårke des Ganzen eine beſtimmt vorherrſchende einzelne Kraft. Die Kantiſche Theorie: eben wie die bloße Regelmåßigkeit aller Geſichtszüge jeden Ausdruck von Charakter verlöſcht, ſo fordert auch das Hervortreten irgend einer Genialitåt einſeitige Richtung der Kraft, indem die gleichmåßige Stårke aller Kråfte ſich in Apathie neutraliſirt, iſt in den Grundgeſetzen der Anregung unſrer Geiſtesthåtigkeit gegründet. Es iſt ein ganz anderes Ding, wenn ein Dichter oder Geſchichtſchreiber nach tagelanger Ueberlegung einzelne Situationen aus dem Leben eines Staatsmannes lebendig darſtellt, als wenn dieſer im raſchen Flug der Geſchichte dieſes ganze Leben ſelbſt lebt. Wenn Jean Paul die Genialitåt des Dichters und Philoſophen nicht trennen will, ſo iſt dies gegen Kant nur Wortſtreit. Plato wurde zum Philoſophen, weil er zum Dichter nicht taugte, und

Gedichte von Ariſtoteles oder Kant zu leſen werden wir eben nicht begierig ſeyn. Der Mißverſtand derjenigen, die mit Jean Paul ſprechen, beſteht darin, daß ſie unter dem Genie nicht die originelle Selbſtthätigkeit der Geiſteskraft verſtehen, ſondern die ideale Richtung dieſer Kraft. Dann iſt es wohl wahr, es giebt ſehr manche Art der Genialität, aber nur eine Idee. Es mag eine philoſophiſche Unterſuchung durch das Intereſſe der Wahrheit oder der Güte eingeleitet werden, oder eine Dichtung dem Geſetze idealer Schönheit huldigen; ſo liegt allem dieſem nur die Einheit der höchſten Idee zu Grunde, die ſich philoſophiſch oder dichteriſch nur unter verſchiedenen Formen ausſpricht.)

b) Spekulation und Induktion.

§. 78.

Die wirkliche Ausbildung der Reflexion, welche vollſtändige logiſche Deutlichkeit zu unſern Erkenntniſſen bringen ſoll, ſtellt den wiſſenſchaftlichen Verſtandesgebrauch dem gemeinen Verſtandesgebrauche gegen über. In der vorigen Abhandlung haben wir in der formalen Vollkommenheit der Erkenntniß das logiſche Ideal aufgewieſen, nach welchem wir mit dieſem Geſchäft hin wollen. Unſre ganze Erkenntniß ſoll in den Syſtemen philoſophiſcher, mathematiſcher und hiſtoriſcher Wiſſenſchaft unter und neben geordnet werden. Dies iſt aber nur eine Idee, der wir uns allmählich annäheren können. Wie geben wir unſrer Erkenntniß wirklich dieſe Formen? Aus dem bisherigen beſtimmt ſich die Antwort: Alles unſer Erkennen fängt der Zeit nach mit einzelner ſinnlicher Wahrnehmung an, was wir mehr in uns finden ſollen, deſſen wird ſich die Reflexion nur mit Hülfe der Abſtraktion allgemeiner apodiktiſcher For-

men (§. 63.) bewußt. Wir ſuchen alſo hier immer Allgemeines zu dem gegebenen Beſondern hinzu, welches, wie wir ſo eben fanden, das Geſchäft der reflektirenden Urtheilskraft iſt. Dabey beobachtet dieſe Urtheilskraft zweyerley Verfahrungsarten, die eine iſt Spekulation, die andere Induktion. Das Allgemeine iſt nämlich entweder in der unmittelbaren Erkenntniß ſchon wirklich als zu Grunde liegend gegeben, es kommt nur darauf an, es aus dieſer für die Reflexion aufzuweiſen, dies iſt der Fall der Spekulation; Oder es ſind nur einzelne Fälle hiſtoriſcher Erkenntniß gegeben, man ſucht erſt das Allgemeine hinzu, dies iſt der Fall der Induktion.

Durch Spekulation finden wir die allgemeinen Geſetze der reinen Philoſophie und reinen Mathematik in unſerm Geiſte, durch Induktion ſuchen wir aus gegebenen einzelnen Wahrnehmungen erſt das allgemeine Geſetz zu errathen, dem ſie unter zu ordnen ſind.

Das logiſche Ideal der Vollkommenheit unſrer Erkenntniß, wo zuletzt in der Theorie alles ſeinen oberſten Erklärungsgründen untergeordnet iſt, alle hiſtoriſche Thatſache unter dem apodiktiſchen Geſetz der Mathematik und Philoſophie ſteht, fordert einen Fortſchritt durchgängig vom Allgemeinen zum Beſondern, den progreſſiven Fortſchritt des Syſtems, oder der Erkenntniß aus Principien. Dieſes wäre das feſtſtehende Reſultat aller wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen, welches wir uns höchſtens ſchmeicheln können, in einigen Theilen der Mathematik erreicht zu haben. Dabey bedurften wir nur den ſubſumirenden Gebrauch der Urtheilskraft; um aber erſt an dieſes Reſultat zu kommen, wird ein entgegenſtehender regreſſiver Gang der Unterſuchung erfordert, welcher der reflektirenden Urtheilskraft gehört, und deſſen allgemeiner

Charakter Fortſchritt vom Beſondern zum Allgemeinen, Reduktion der Erkenntniß auf ihre Principien iſt. In dieſem letztern iſt ohne Unterſchied allein das Leben der Wiſſenſchaft, der progreſſive Fortſchritt iſt nur todtes Reſultat, denn alles unſer Wiſſen entfaltet ſich immer nur durch den einzelnen ſinnlich angeregten Fall. Dies regreſſive Verfahren für die Wiſſenſchaft hat dann wieder die beyden Formen, Spekulation und Induktion. Spekulation, welche nur das über dem gegebenen Beſondern ſtehende Allgemeine durch Abſtraktion und Zergliederung aufweiſt, und Induktion, welche ihr Allgemeines aus dem Beſondern durch Kombination und Vergleichung zu beweiſen ſucht.

Von der Spekulation.

§. 79.

Spekulation oder ſpekulativer Verſtandesgebrauch als oberſte Forderung der logiſchen Deutlichkeit unſrer Erkenntniß wird dem gemeinen Verſtandesgebrauch durch die Formel entgegengeſetzt: der gemeine Verſtandesgebrauch wendet die Begriffe in concreto, Spekulation wendet ſie in abstracto an. Einzelne arithmetiſche oder geometriſche Geſetze über die Größe, philoſophiſche Begriffe, wie Urſach, Veränderung, Recht und Unrecht kommen uns täglich im Denken vor, aber immer nur ſo, daß wir ſie gleich zur Beurtheilung des einzelnen Falles in Anwendung bringen, die ſpekulative Wiſſenſchaft hingegen in Mathematik und Philoſophie verbindet dieſe Abſtraktionen im Allgemeinen. So oft wir im Leben die Stetigkeit einzelner Größen vorausſetzen, ſo iſt doch das Geſetz der Stetigkeit überhaupt nur Gegenſtand der Spekulation. Eben ſo, ſo oft wir von Veränderungen auf Urſachen ſchließen im einzelnen Falle,

ſo unterſucht doch nur die Spekulation die Verbindung beyder Begriffe im Allgemeinen.

Dieſe Spekulation iſt das ſchwerſte Geſchäft im Denken, weil ſie am weiteſten von der Evidenz der äſthetiſchen Deutlichkeit entfernt iſt, denn hier iſt die Reflexion ganz ſich ſelbſt überlaſſen, ſie hat die wenigſte Hülfe vom innern Sinn, ſie iſt das trockneſte Geſchäft im Denken, indem ſie mit der Leichtigkeit zugleich die Lebhaftigkeit des äſthetiſch Deutlichen verliert. Daher iſt ſie bey Dilettanten wenig beliebt, und ſelbſt die Meiſter ſuchen ſie möglichſt zu vermeiden. Nur in der Mathematik behauptet ſie bisher ihr Recht mit Sicherheit, Philoſophen hingegen ſuchen ſie oft mit dichteriſcher oder wenigſtens bildlicher Darſtellung, vornehmer gezierter Sprache und andern Hülfsmitteln bloß äſthetiſcher Deutlichkeit zu umgehen, wer aber nicht für ſich oder andere mit ſeinen Gedanken Verſtecken ſpielen will, der wird eben ſo ſehr in Philoſophie als in Mathematik einer ſtrengen Spekulation bedürfen. Das folgt ſchon ſo aus bloßer Logik. Der gemeine Verſtandesgebrauch erhebt ſich niemals durch ſich ſelbſt zu wahrhaft allgemeinen Urtheilen, denn dieſe waren ſolche, in denen ſo wohl das Subjekt als das Prädikat eine vollſtändige Abſtraktion war, wo wir alſo Begriffe in abstracto verbinden. Sie ſind Eigenthum der Spekulation. Nun haben wir früher gezeigt, daß allgemeine Urtheile eigentlich allein vollſtändige Urtheile ſind, jede Erkenntniß bedarf alſo der Spekulation, ſobald ſie vom Urtheil abhängig iſt. Daher die Anſprüche der Spekulation an alle Philoſophie, und der Philoſophie an jede Wiſſenſchaft, die nicht reine Mathematik oder bloße hiſtoriſche Aufzählung iſt. Das wichtigſte Gebiet der Spekulation iſt aber gerade dasjenige, welches wir in der Philoſophie gewöhnlich ihr entgegenſetzen, das Gebiet der Ideen oder des

praktiſchen. Denn die Idee iſt nichts anders, als der ganz aus der Reflexion erzeugte, und nur durch ſie geltende Begriff, welcher ſich nur durch Spekulation über das dunkle Gefühl des gemeinen Bewußtſeyns erhebt. Der Mittelpunkt unſers Geiſtes iſt ein unendlicher Glaube und eine ewige Liebe. Durch dieſen reinen Glauben und dieſe reine Liebe tritt allein alles Lebendige in die Welt vor unſern Augen. In ihr iſt in unſerm Innerſten der einzige Quell alles Lebens. Von hier aus kündigt ſich dem gemeinen Verſtande im dunkeln Gefühle der Würdigung des Werthes der Tugend, im dunkeln Gefühl des Gefallens am Schönen und Erhabenen, und endlich im dunkeln Gefühle der Hoheit der Religion allein das ewig Beſtehende an. Der gemeinſte Glaube und die geläuterſte Spekulation ſind ſich hier gleich, wenn es gilt das Ideal des höchſten Gutes in der Vereinigung der reinſten Liebe und der reinſten Achtung im Gefühle der Anbetung zu faſſen, eben ſo bey jedem andern Gegenſtand der Religion. Aber es giebt einen Punkt, wo die Idee des Ewigen belebt durch jenen Glauben, und jene Liebe aus dem bloßen Kreiſe des Gefühls in das Begreifliche heraustritt; wo ſich das Ewige nicht nur in dunkler Form der Ahnung, ſondern als Geſetz für die Handlung der beſtimmteſten Ueberzeugung ankündigt. Da wo Ethik und Politik ſich vom Gefühle der Religion lostrennen, und in beſtimmteren Formen das Geſetz des Ewigen uns ankündigen, oder wo das Gefühl für das Schöne und Erhabene in beſtimmteren Formen unter die Geſetze des Geſchmackes ſich fügt, da giebt es über das dunkle Gefühl des gemeinen Verſtandes beſtimmte Begriffe, welche nur die Spekulation beherrſcht. Nur dem ſpekulativ gebildeten Urtheil löſt ſich das dunkle Gefühl des moraliſchen Werthes der Handlung in helle Begriffe von dem heiligen Geſetze des ewigen Rech-

tes und in beſtimmte Ideen auf, wie reine Liebe und reine Achtung ſich zu den Geſetzen der Tugend geſtalten. Wo die ſchönern Geſtalten des höhern Lebens uns in der Geſchichte oder in den Darſtellungen der Kunſt entgegen treten, da ergreiffen ſie das Gefühl und reißen es fort, aber wer nur geleitet von dieſem Gefühl ſich in den Drang des vollen Lebens ſtürzt, deſſen Weſen wird verloren an unbekannte Geſtalten ſich geſchmacklos verbilden. Die Alleinherrſchaft des Gefühls gebiert einen energieloſen Stolz, welcher nur ſich ſelbſt gefällt, andere durch ſeine Prätenſionen von ſich ſtößt, oder durch ſeine Geſchmackloſigkeit anekelt. Dem Gebildeten gebührt der gehaltene ruhigere Gang einer feſten Ueberzeugung, welche das Gefühl überſchreitet, und ſich in beſtimmten Begriffen ausſpricht, und eben dieſe beſtimmten Begriffe laſſen ſich nur durch ſpekulative Ausbildung erhalten. Die Spekulation trennt ſich hier von dem gemeinen Bewußtſeyn, aber nicht um der Vernunft neue Gebiete des Ueberſinnlichen zu eröffnen, ſondern einzig um ſie in dem lang erworbenen Felde der Erfahrung mit ſich ſelbſt zu verſtändigen.

§. 80.

Das Weſen der Spekulation iſt ſelten recht begriffen worden durch Verwechſelung der ſubſumirenden Urtheilskraft mit der reflektirenden. Letztere gilt hier allein; und zwar hat ſie es hier mit Definiren und Beweiſen gar nicht zu thun. Dies Weſen der Spekulation beſteht darin, daß die gewöhnliche Erkenntniß durch Zergliederung auf ihre erſten und allgemeinſten apodiktiſchen Anfänge zurückgeführt wird, von denen man nachweiſt, daß ſie in jeder einzelnen Anwendung in der That ſchon im Allgemeinen als wahr vorausgeſetzt werden, wodurch man dieſe allge-

meinſten Principien für die Deduktion vorbereitet. Wir heben das Geſetz in ſeiner Allgemeinheit aus der Erkenntniß heraus, welches wir in der einzelnen Anwendung täglich brauchen. Wir lernen durch die Spekulation nichts neues, ſondern wir machen uns nur deutlich, was wir alles ſchon wiſſen; wir beweiſen nichts durch die Spekulation, ſondern wir machen uns nur deutlich, woraus wir eigentlich gemeinhin alle unſre Beweiſe zu führen pflegen. Wenn z. B. jemand ohne Widerrede behauptet, ein Gefäß müſſe, nachdem es der Künſtler gegoſſen hat, eben ſo viel wiegen, als das rohe Metall wog, ehe der Künſtler ihm die Form gab: ſo zeigt die Spekulation, daß dieſer unbewußt ſchon die Richtigkeit des metaphyſiſchen Grundſatzes von der Beharrlichkeit der Subſtanz vorausſetze, und nur hieraus ſein einzelnes Urtheil ableite. Nämlich nur, weil er die Maſſe des Metalls als Subſtanz, und die Begriffe von Subſtanz und Beharrlichkeit als nothwendig verknüpft anſieht, urtheilt er, das Gewicht dieſer beſtimmten Maſſe ſey unveränderlich. Eben ſo, wenn jemand einen einzelnen Stein, weil er fällt, für ſchwer erklärt, ſetzt er darin ſchon voraus die nothwendige Verknüpfung der Begriffe, Veränderung und Wirkung nach dem Geſetze der Kauſalität.

Erſt wenn die Spekulation vollendet iſt, ſind wir in Stand, das Syſtem der Wiſſenſchaft in der Unterordnung des Beſondern unter ſeine Principien durch Definition und Beweis dogmatiſch aufzuſtellen, welches nur das todte Geſchäft der Subſumtion iſt.

Eben wie die apodiktiſchen Geſetze iſt auch die Spekulation entweder mathematiſch oder philoſophiſch. Die mathematiſche Spekulation iſt mathematiſche Erfindung, ſie gehört dem mathematiſchen Genie, und läßt ſich

nur in Nebendingen lernen, das Auffinden ganz neuer mathematiſcher Methoden erfordert originelle Selbſtthätigkeit, welche Sache des Talentes und nicht der Schule iſt. Fertige, erfundne Mathematik läßt ſich aber ſyſtematiſch durch bloß ſubſumirende Urtheilskraft leicht lehren und lernen, ohne daß der Schüler an der Spekulation ſelbſt Theil nimmt, denn die allgemeinſten Anfänge ſind hier immer demonſtrable unmittelbar evidente Sätze, die für ſich eingeſehen werden können, und aus denen ſich dann die belehrte Subſumtion ſelbſt weiter helfen kann.

Mathematiſche Erfindung iſt ein offnes Feld, deſſen Gränzen ſich wohl nicht ſo bald werden abſtecken laſſen, philoſophiſche Spekulation iſt urſprünglich auch Erfindung, hier wird aber das Erfinden im Großen wohl bald geſchloſſen ſeyn. Hingegen für den einzelnen Lernenden muß es ſich jedesmal wiederhohlen. Die Regeln der philoſophiſchen Spekulation ſind die Regeln der kritiſchen Methode. Das Allgemeinſte, welches hier als Princip aufgewieſen wird, iſt das ſchwerſte, am wenigſten evidente und doch unerweisliche. Es muß alſo hier jeder Schüler, der eigne Einſicht erlangen will, die Rückſchritte der Spekulation vom gemeinen Bewußtſeyn zu den höheren Abſtraktionen erſt ſelbſt mit gemacht haben, ehe er zum Verſtändniß des Syſtems durchdringen kann. Das Weſen der philoſophiſchen Spekulation iſt meiſt mißverſtanden worden, theils weil man ſie mit Induktion verwechſelte, theils weil ſie nicht unmittelbar ein vollendetes Syſtem zeigt. Die meiſten Philoſophen halten es für Unrecht, ihre Spekulation öffentlich mit zu theilen, ſie meinen, es zieme ſich nur, das vollendete Syſtem der öffentlichen Prüfung vorzulegen. Dadurch aber wird gerade der richtige Geſichtspunkt der Beurtheilung ganz verſchoben. Evidenz fehlt den Anfängen

eines philoſophiſchen Syſtems unvermeidlich, weil ſie die höchſten Abſtraktionen ſind, das Publikum kann alſo nur entweder die handwerksmäßige Brauchbarkeit der Reſultate für Theologie, Politik oder Medicin zum Maaßſtab der Beurtheilung nehmen, oder die ſogenannte Konſequenz, nach der man oft das lächerliche Lob austheilen hört: der Mann behauptet freylich die größten Abſurditäten, aber er bleibt ſich doch konſequent.

Die dogmatiſche Thätigkeit der Subſumtion unter die allgemeinen Principien hat für Philoſophie gar wenig Werth, ſie iſt nicht nur wie in der Mathematik für die erſte Erfindung der Wiſſenſchaft, ſondern ſelbſt für die Nacherfindung jedes ſelbſtdenkenden Schülers bloßes Reſultat. Man kann hier nicht fertige Philoſophie, ſondern nur das Philoſophiren zum Gegenſtand eines denkenden Unterrichts machen, fertige Philoſophie läßt ſich nur hiſtoriſch mit dem Gedächtniß aber nicht philoſophiſch mit ſelbſtthätiger Urtheilskraft lernen.

(Ich finde dieſen Unterſchied der Spekulation und Induktion in keiner Logik hinlänglich gewürdigt, da er doch der wichtigſte in aller wiſſenſchaftlichen Selbſtthätigkeit iſt. Spekulation führt zu philoſophiſchen und mathematiſchen Erfindungen, Induktion iſt nur Nachhülfe für die Unterordnung einzelner Wahrnehmungen unter allgemeine Geſetze. Der Grund dieſes Ueberſehens liegt darin, daß man Spekulation mit der ſubſumirenden Thätigkeit des Syſtemmachens verwirrte.)

Von der Wahrſcheinlichkeit.

§. 81.

Je weniger entſchloſſene Denker oft auf Halbwahres und Wahrſcheinliches achten wollen, deſto leichter verfal-

len ſie ſelbſt in Irrthum. Könnten wir freylich unmittelbar der Regel transcendentaler Wahrheit folgen, wo nur Uebereinſtimmung mit dem Gegenſtande das Geſetz gäbe, ſo müßte jeder Ausſpruch nach beſtimmter Disjunktion entweder wahr oder falſch ſeyn. Wir aber ſind zunächſt immer nur an empiriſche Wahrheit der Uebereinſtimmung der Selbſtbeobachtung mit der unmittelbar gegebenen Erkenntniß gebunden, da giebt es Wahrſcheinlichkeit durch Schranken und Abſtufung der Beobachtung, Halbwahrheit durch Doppelſinn der Worte.

Fürwahrhalten und Fürfalſchhalten ſind die beyden modi der Aſſertion eines Urtheils. Aſſertion oder das Setzen iſt das Bewußtſeyn, daß ich eine Erkenntniß habe, ſie iſt der eigentliche Akt des innern Wiederbeobachtungsvermögens, ihr gehört die empiriſche Wahrheit. Wir halten eine Erkenntniß für wahr, wenn wir uns bewußt ſind, ſie zu haben, für falſch, wenn wir uns bewußt ſind, ihr Gegentheil zu haben. Die Aſſertion iſt richtig, wenn ſie mit der unmittelbaren Erkenntniß übereinſtimmt, Irrthum, wenn ſie dieſer widerſpricht. Alle dieſe Beſtimmungen haben alſo zunächſt mit dem Objekte nichts zu thun, ſie gehören nur der wiederbeobachtenden Reflexion. (Es iſt einer der Hauptfehler in Fichtes Spekulation, daß er das Setzen zur Grundthätigkeit des Erkennens machen wollte.)

Jede Aſſertion war aſſertoriſch oder apodiktiſch; zum Bewußtſeyn des Apodiktiſchen gelangen wir aber erſt durch Problematiſches. Jedes Urtheil läßt ſich erſt als ein nur Aufgegebenes anſehen, für welches ſich hinreichende Gründe finden müſſen, (durch Beweis, Demonſtration oder Deduktion) wenn es als wahr gelten ſoll. Dadurch findet eine Vergleichung bloß aufgegebener Urtheile mit ihren Be-

ſtimmungsgründen ſtatt, wodurch das Fürwahrhalten in Rückſicht derſelben verſchiedene Grade der Gewißheit erhält. Das Fürwahrhalten aus hinreichenden Gründen iſt Gewißheit, jedes andere Ungewißheit. Ungewißheit durch gegen einander ſtehende Gründe und Gegengründe iſt Zweifel. Die niedern Grade der Gewißheit aus mehr oder weniger hinreichenden Gründen ſind Wahrſcheinlichkeit. Dieſe gradweiſe Abſtufung der Gewißheit kann ſich nicht auf die unmittelbare Erkenntniß ſelbſt beziehen, in der ſind Wahrheit und Falſchheit ſtreng geſchieden, ſie iſt nur Sache der Reflexion. Wahrſcheinlich können alſo nur Urtheile ſeyn, und zwar erweisliche Urtheile, denn Demonſtration und Deduktion geben vollſtändige Gewißheit. Daher das wichtige Geſetz: jede Wahrſcheinlichkeit beruht auf einem unvollſtändigen Beweiſe, d. h., auf einem Schluſſe.

Die Theorie dieſer Wahrſcheinlichkeitsſchlüſſe finde ich wieder überall ſehr mangelhaft. Kant und viele nach ihm ſprechen nur von unvollſtändiger Induktion und Analogie als Schlußarten der Urtheilskraft im Gegenſatz von Vernunftſchlüſſen. Hiermit wird aber nur ein Theil des Ganzen und auch dieſer nicht nach dem richtigen Verhältniſſe betrachtet. Das richtige Verhältniß iſt folgendes.

Der vollſtändige Vernunftſchluß fordert die Kenntniß einer allgemeinen Regel zum Oberſatz, wodurch der Schluß für bloße Subſumtion möglich wurde, und objektive Bedeutung erhielt. Das Allgemeine kennen wir aber oft nur unvollſtändig, dann wendet die Reflexion nach nur ſubjektiven Verhältniſſen die Formen der Vernunftſchlüſſe auf unvollſtändige Regeln an, und dadurch erhalten wir die Wahrſcheinlichkeitsſchlüſſe.

Die Regel war ein allgemeines Urtheil, z. B. Alle A ſind B, dieſem ſteht das Partikulåre entgegen, Einige A ſind B, in Rückſicht deſſen man die Sphåre des Subjektes in zwey Theile getheilt vorſtellt, und das Urtheil nur in Rückſicht des einen fållt. Hier findet nun eine Vergleichung des einen Theils der Sphåre ſeiner Größe nach mit dem andern ſtatt, und ich ſchließe nach Wahrſcheinlichkeit, indem ich das Urtheil mit dem größten Theil der Sphåre, die Meiſten A ſind B zum Oberſatz brauche. Z. B. Die Meiſten A ſind B, C iſt A, alſo wird C wohl B ſeyn. Die Meiſten Deutſchen ſind nahe an 6 Fuß hoch, wenn ich alſo von der Größe eines Deutſchen nichts nåheres weiß, werde ich mir ihn nahe an 6 Fuß hoch vorſtellen. So ſchließen wir in allen Formen der Vernunftſchlüſſe auch nach Wahrſcheinlichkeit.

Dieſe Art zu ſchließen ſetzt alſo immer einen getheilten Oberſatz voraus. Da ſind dann zwey Fålle möglich: in Rückſicht des andern Theils der Regel weiß ich entweder gar nicht beſtimmt, ob die übrigen A, B ſind oder nicht, oder ich weiß beſtimmt, die übrigen A ſind nicht B. Aus den letzteren Regeln folgen mathematiſche Wahrſcheinlichkeitsſchlüſſe, aus erſteren philoſophiſche.

Die mathematiſche Beſtimmung der Wahrſcheinlichkeit, ſo wie ſie in der praktiſchen Arithmetik berechnet wird, ſetzt eine Ueberſicht aller in Rückſicht eines Urtheils möglichen Fålle voraus, und ſteht unter der Regel: wahrſcheinlicher iſt, was in Verhåltniß gegen einen Fall, daß es anders ſey, in vielen möglichen Fållen ſo beſchaffen iſt, wie das Urtheil ausſagt. Bin ich alſo aufgefordert, hier zu urtheilen, ſo nehme ich das an, was in der Mehrheit der Fålle wirklich ſeyn würde. Berechnung der Wahrſcheinlichkeit iſt hier ein uneigentli=

cher Ausdruck, nicht das Ungewiſſe, ſondern das Gewiſſe wird berechnet, nämlich die Eintheilung des Oberſatzes. Die Ungewißheit thue ich erſt im einzelnen Schluſſe aus dieſem Oberſatze über die Rechnung hinzu, wo deshalb die Beſtimmung des Wahrſcheinlichen immer noch viele Kautelen fordert. Wird z. B. gefragt: wie wahrſcheinlich iſt es, daß ich unter meinen 9 Charten im Lombre beyde Aß habe, ſo ſagt die Rechnung, in allen 40 Charten liegen 780 Amben, in 9 Charten liegen 36 Amben; ich frage alſo nach einem von 780 Fällen, deren ich jedesmal 36 in der Hand habe. So weit iſt die Sache ganz gewiß, und ſo weit geht die Rechnung. Will ich dies aber im einzelnen Falle, z. B. zu einer Wette brauchen, ſo werde ich noch manche Kautelen zu beobachten haben.

Die Berechnung des Oberſatzes kann aber ſelbſt auch noch mehr oder weniger unbeſtimmt ſeyn, dadurch bekommt die mathematiſche Wahrſcheinlichkeit mehr Aehnliches mit der philoſophiſchen. Beyde aber bleiben der Verfahrungsart nach doch ganz getrennt. Die mathematiſche ſetzt als bekannt voraus, daß die Regel nicht gilt, und räth nur auf die Mehrheit der Fälle, die philoſophiſche hingegen ſchließt meiſtens vor allen Dingen aus der Vielheit der Fälle auf die Einheit und Allgemeinheit der Regel, und gründet darauf ihren Schluß.

In der Erfahrung brauchen wir häufig beyde Schlußweiſen in Vermiſchung mit einander, wenn wir unvollſtändig untergeordnete hiſtoriſche Erkenntniſſe, nach der Regel apodiktiſcher Erkenntniſſe beurtheilen. So ſchließen wir z. B., daß etwas geſchehen wird, weil wir Gründe finden, auf die es oft folgt, wir ſchließen, daß etwas geſchehen iſt, weil vieles zuſammenſtimmt, was Folge davon ſeyn müßte. Der reinſte Fall philoſophiſcher Wahr=

ſcheinlichkeit iſt aber der, wo wir aus der Wahrnehmung allgemeine Regeln ſuchen. Anſtatt des vollſtändigen Schluſſes von der Allheit der Fälle auf die Einheit der Regel, ſchließen wir hier von der Vielheit der Fälle auf die Einheit der Regel. Nun haben wir in der Logik geſehen, daß nur der disjunktive Schluß durch Induktion dient, um einen vollſtändigen Schluß vom Beſondern aufs Allgemeine zu machen. Wir bedienen uns alſo hier vorzüglich der Induktion, um durch Wahrſcheinlichkeit auf allgemeine Regeln und Geſetze zu kommen. Die vollſtändige Induktion war gerade der Schluß von allen Fällen unter einem Allgemeinen auf dieſes Allgemeine, z. B. was ich von rechtwinklichten, ſpitzwinklichten und ſtumpfwinklichten Dreyecken beweiſe, beweiſe ich ſomit von allen Dreyecken. Die unvollſtändige Induktion hingegen beruft ſich für ihre Regel nur auf viele Fälle unter derſelben, z. B. ich beweiſe, daß etwas von Gold, Silber und Platina als den bekannteſten edeln Metallen gilt, und ſetze nun voraus, daß es von edeln Metallen überhaupt gelte.

Neben dieſer Induktion ſteht dann noch die unvollſtändige Analogie. Analogie nannten wir den konjunktiven Vernunftſchluß, welcher ſchließt: ein Ding ſteht unter einer allgemeinen Regel, weil ihm alle Beſtimmungen derſelben zukommen, z. B., dies Thier iſt ein Bär, dieſe Pflanze eine Palme, weil ihr dieſe und dieſe Beſchaffenheiten zukommen. Unvollſtändig ſchließen wir eben ſo: ein Ding ſteht unter einer allgemeinen Regel, weil ihm viele Beſtimmungen derſelben zukommen, z. B. das Thier, dem dieſe foſſilen Knochen gehörten, war wohl eine Bärenart, weil dieſe Knochen den Bärenknochen am ähnlichſten ſind, dieſe foſſilen Blätter gehörten wohl einer Palmenart, weil ſie Palmenblättern ähnlich ſind.

Der Schluß, welcher gewöhnlich nach der Analogie genannt wird, iſt aber nicht ganz ſo einfach. Er iſt überhaupt der Schluß nach ähnlichen Verhältniſſen, und wird mit der Induktion auf folgende Art verglichen: Induktion ſchließt von vielen Fällen auf die Einheit der Regel, Analogie ſchließt von vielen Fällen auf die übrigen unter der Regel. Ich ſchließe z. B. nach der Induktion: Axendrehung iſt bey den meiſten Planeten beobachtet worden, alſo werden ſie ſich wohl alle um ihre Axe drehen; nach der Analogie hingegen: weil dieſer und jener Planet ſich um die Axe drehen, werden es wohl auch Pallas und Juno thun. Sehen wir aber auf den Berechtigungsgrund, ſo iſt die letzte Schlußweiſe aus einer Induktion, und unſrer erſten Analogie zuſammengeſetzt, und das eigentlich ſchließende dabey iſt die Induktion, ſo daß dieſe zum herrſchenden philoſophiſchen Wahrſcheinlichkeitsſchluß wird. Wenn ich nämlich von vielen Fällen unter einer Regel auf die übrigen ſchließe, ſo verbindet nur die Einheit der Regel ſelbſt die bekannten Fälle mit den unbekannten, ich mache alſo z. B. immer zuerſt die Induktion: dieſer und dieſer Planet drehen ſich um ihre Axe, alſo gehört Axendrehung wohl zum Geſetz des planetariſchen Daſeyns überhaupt, und dann ſchließe ich erſt weiter nach unſrer erſten Analogie, folglich wird ſich auch dieſer beſtimmte Planet um ſeine Axe drehen.

Vom Wiſſen, Meinen und Glauben.

§. 82.

Wahrſcheinlichkeiten haben überhaupt in der Wiſſenſchaft nur einen geringen Werth, wiewohl wir ſehr oft nicht über ſie hinaus können. Eigentlich ſind wir nur in Rück-

ſicht der vollſtändigen Gewißheit zum Urtheilen berechtigt, d. h., da, wo wir Wiſſen können; Wiſſen heißt nämlich das Fürwahrhalten mit vollſtändiger Gewißheit. Jedes wahrſcheinliche Urtheil ſollte nur ein vorläufiges ſeyn, um uns im Suchen des gewiſſen zu leiten. Das Fürwahrhalten eines vorläufigen Urtheils iſt Meinung. Aber bey den meiſten Erkenntniſſen können wir es nur bis zu Meinungen bringen, ſo daß ſelbſt das ſicherſte Fürwahrhalten des Einzelnen in Vergleichung mit der Beſchaffenheit einer Erkenntniß ſelbſt und mit dem Fürwahrhalten aller andern nur als Meinung des Einzelnen gelten kann.

In den nur überwiegenden Gründen für oder wider eine Behauptung liegt eigentlich noch gar keine Berechtigung zum Urtheil, ſondern wir ſollten dann unſer Urtheil noch aufſchieben, bis wir es zur vollſtändigen Gewißheit bringen können. Um alſo wirklich nach bloßer Meinung zu urtheilen, muß außer dem Ueberwiegenden für oder wider, noch die Anforderung eines Intereſſe hinzukommen, welches ich daran habe, mein Urtheil in Rückſicht eines Gegenſtandes zu beſtimmen, weil ich ohne das aus unvollſtändigen Gründen gar nicht urtheilen würde. Ein ſolches Fürwahrhalten durch Intereſſe iſt dasjenige, was gemeinhin Glaube genannt wird. Wir ordnen alſo hier dem Wiſſen als der vollſtändigen Gewißheit, Meinung und Glaube nach Wahrſcheinlichkeit unter, nach einer bloß logiſchen Bedeutung der Worte, welche nur Verhältniſſe zur Reflexion betrifft; wir dürfen aber dieſe Wortbeſtimmungen nicht mit dem Unterſchied des Wiſſens, Glaubens und Ahndens verwechſeln, welcher die transcendentale Beſtimmung der unmittelbaren Erkenntniß ſelbſt betrifft, und deshalb erſt ſpäter entwickelt werden kann. Die Schwierigkeiten der Kantiſchen und mancher andern Theorie des Glaubens

heben ſich leicht, wenn man nur die Verwirrung der zwey Begriffe Annahme durch ein Intereſſe getrieben, welches zur Reflexion gehört, und Ueberzeugung ohne Anſchauung auflöſt, welche den gemeinen Begriff des Glaubens ausmacht, und jedem ſeine eigenthümliche Stelle anweiſt.

Nach logiſcher Bedeutung iſt jedes Fürwahrhalten aus Wahrſcheinlichkeit mehr oder weniger Glaube, je nachdem die Gründe, welche uns im einzelnen Falle zum Urtheil beſtimmen, ſtärker oder ſchwächer ſind. Deswegen geben wir, wenn wir über einen Gegenſtand befragt werden, über den wir uns bewußt ſind, eigentlich gar nicht urtheilen zu können, z. B. über Wetterveränderungen, wenn wir nun einmal zum Urtheil aufgefordert werden, unſre Meinung als einen Glauben an, indem wir nur darum urtheilen, weil wir einmal auf die Frage antworten mußten.

Dieſer dem Glauben gehörige Einfluß des Intereſſe an einem Urtheil auf das Urtheilen ſelbſt iſt rechtmäßig, ſo lang das Urtheil nicht für mehr als Sache der Meinung genommen wird, und oft unentbehrlich. Hier treibt mich das Intereſſe überhaupt nur über einen Gegenſtand eine Meinung zu haben, ohne zu beſtimmen, welche Meinung, z. B. bey einem Arzte, der in einem zweifelhaften Falle ſich bey einem Kranken doch eine beſtimmte Krankheit zu denken genöthigt wird; davon muß aber ein anderer Einfluß des Intereſſe ganz unterſchieden werden, wo dieſes ſich mit in die beſtimmenden Gründe für oder wieder einmengt, und ſo oft die hartnäckigſten Irrthümer veranlaßt, indem wir vieles nur durch Neigung oder Furcht leichter oder ſchwerer glauben. Ein ſolcher Einfluß des Intereſſe führt nur zum Irrthum, denn darinn, daß ich wünſche, ein Satz möchte wahr oder falſch ſeyn, kann nie ein Beſtimmungs-

grund liegen, welcher zum Urtheil berechtigt. (Selbſt der Kantiſche ſogenannte moraliſche Glaube beruht nur auf einer Mißdeutung unſers hier erörterten logiſchen Begriffes mit dem reinen Vernunftglauben, einer Ueberzeugung ohne Anſchauung.)

Von der Induktion.

§. 83.

Deſſen ungeachtet giebt es einen Fall, welcher hierauf zu beruhen ſcheint, nämlich bey dem wiſſenſchaftlichen Fürwahrhalten aus einem Intereſſe der Vernunft, wo ich annehme, daß alles Mannichfaltige meiner Erfahrung, z. B. die Menge verſchiedenartiger Materien, welche ſich in der Phyſik zunächſt der Beobachtung zeigen, doch unter wenigen allgemeinen Geſetzen ſtehen, indem ſich die Vernunft immer für eine ſolche Vereinigung intereſſirt. Das Mittel der philoſophiſchen Wahrſcheinlichkeit war die Induktion von vielen Fällen auf die Gültigkeit der Regel im Allgemeinen. Dieſe fordert alſo auch gleichſam einen wiſſenſchaftlichen Glauben, um zur Anwendung zu kommen. Wenn ich von vielen Fällen auf die Einheit der Regel ſchließe, ſo gilt der Schluß nicht unmittelbar von den vielen Fällen auf die übrigen; für ſich, ohne die Regel vorauszuſetzen, (z. B. in der Grammatik, wo ich eine Regel etwa für Wortendungen aus einzelnen Fällen zuſammenbuchſtäbire,) iſt gleiche Wahrſcheinlichkeit da für oder wider ihre Uebereinſtimmung mit der Regel. Man könnte zwar ſagen: da jeder neue Fall für oder wider die Regel iſt, ſo wird es immer wahrſcheinlicher, daß je mehr Fälle ich ſammle, von den noch ſo wenigen negativen ſich doch wohl einer finden werde.

Aber auch nur ein Fall gegen die Regel beweiſt ihre Unwahrheit, es ließe ſich alſo vielmehr behaupten, daß nach dieſer Art zu rechnen, erſt dann die Wahrſcheinlichkeit für und wider die Regel gleich groß ſey, wenn nur noch ein Fall unentſchieden liegt. So wenden wir aber wirklich, z. B. in den Naturwiſſenſchaften die Induktion gar nicht an, vielmehr rathen wir da gleich auf allgemeine Geſetze, wenn nur einige Fälle damit zuſammenſtimmen, wenige Experimente langen da oft hin, um uns weiter zu führen. Zur Entſcheidung des Urtheils wirkt nämlich hier noch etwas anders — das ſpekulative Intereſſe der Vernunft für Geſetz und Regel überhaupt. Da ſcheint es alſo, als ob ein Intereſſe widerrechtlich unſern Glauben beſtimmte. Dies iſt aber doch nicht der Fall. Die willkührlich thätige Reflexion entwirft ſich allerdings nach dem Intereſſe der Vernunft, im Urtheilen nach Wahrſcheinlichkeit, Maximen für die Urtheilskraft, aber der Grund des Intereſſes liegt nicht im Willen, ſondern in den Verhältniſſen der Erkenntniſſe ſelbſt; kann alſo allerdings als Beſtimmungsgrund des Urtheils dienen.

Wir bedienen uns wiſſenſchaftlich der Induktion da, wo die Spekulation nicht mehr im Stande iſt, uns die philoſophiſchen und mathematiſchen Geſetze bis zur Unterordnung der einzelnen Erfahrungen genau anzugeben, um zu verſuchen, ob wir nicht umgekehrt aus den untergeordneten Fällen die übergeordnete Regel errathen können. Hier liegt der wahre Berechtigungsgrund darin, daß wir im Allgemeinen ſchon wiſſen: alle hiſtoriſche Erkenntniß ſteht unter apodiktiſchen Geſetzen und Regeln, die wir nur nicht immer für einzelne Fälle beſtimmt genug auszuſprechen im Stande ſind. Ordnen wir alſo beſondere Erfahrungen nach Anlei-

tung einer wiſſenſchaftlichen Methode unter beſtimmten leitenden Maximen, ſo werden wir alsdann aus weit unvollſtändigern Gründen doch mit mehr Wahrſcheinlichkeit ſchließen, als außer allem ſyſtematiſchen Zuſammenhang bey einem tumultuariſchen Verfahren.

Sehr häufig aber artet dieſe Maxime doch in ein unrechtmäßiges Intereſſe aus, durch die Sucht, nichts unentſchieden liegen zu laſſen, und alles erklären zu wollen, welche ſowohl dem geſunden Urtheil im Leben, als der Wiſſenſchaft vielen Schaden thut. In Sachen unſichrer Meinungen iſt das Aufſchieben des Urtheils gerade eins der ſicherſten Mittel, um ſich vor Irrthum zu ſchützen. Dagegen gerathen viele ſchon durch die bloße Idee, ihr Urtheil über einen Gegenſtand aufſchieben zu müſſen, in die größte Verlegenheit; man ſieht häufig im gemeinen Leben lieber zur Annahme des ungegründetſten Aberglaubens flüchten, um, wie ſie meinen, doch irgend eine Erklärung zu haben, als daß ſie ſich ruhig die Ungewißheit der Sache eingeſtünden.

In der Wiſſenſchaft thut dies Haſchen nach Erklärung den größten Schaden; es zieht von der Beobachtung ab, läßt ungeduldig eine voreilige Ueberſicht des Ganzen verlangen, und verwickelt in willkührliche Hypotheſen, welche bald ſo weit führen, daß man Sichres und Unſichres nicht mehr zu trennen weiß, und die willkührliche Erklärung ſelbſt als Thatſache unterſchiebt. In der Naturwiſſenſchaft gelingt es nur wenigen, ſich von dem unendlichen Apparat zum Erklären loszumachen, um vor der Erklärung doch nur erſt zu wiſſen, was erklärt werden ſoll.

Vom Irrthum.

§. 84.

Irrthum iſt geſetzwidriges Fürwahrhalten. Wie iſt nun Geſetzwidrigkeit im Erkennen möglich? In der Natur kann es wohl Widerſtreit entgegengeſetzter Kräfte geben, aber keine Kraft kann ihrem eignen Geſetze widerſprechen: Wir haben deshalb ſchon früher bemerkt, nur durch den Einfluß des Willens aufs Vorſtellen wird Irrthum möglich, indem der Wille ſich nach den ihm fremden Geſetzen der Erkenntniß zu richten ſucht. Die Sinne irren nicht, auch irrt die unmittelbare Erkenntniß der Vernunft nicht, ſondern nur die willkührliche Reflexion. Der Wille kombinirt nur problematiſche Vorſtellungen im Denken, und ſucht im Urtheil die Regel der Erkenntniß ſelbſt, als Geſetz der Wahrheit, zu treffen, dabey iſt ihm alſo das Fehlen möglich, weil er ſich künſtlich ein ihm unmittelbar fremdes Geſetz vorſchreibt.

Wir haben für das folgende hier nicht nöthig, alle Titel einer logiſchen Lehre vom Irrthum durch zu gehen, für die Spekulation überhaupt bedürfen wir nur der einen wichtigen Bemerkung. Aller Unterſchied des Irrthums und der Wahrheit iſt nur eine Sache der wiederbeobachtenden Reflexion, und nicht unmittelbare Sache der Erkenntniß. Weder die Anſchauung, welche der Demonſtration, noch die unmittelbare Erkenntniß, welche der Deduktion zu Grunde liegt, kann irrig ſeyn, irrig ſind nur mittelbare Urtheile des Verſtandes. Aller Irrthum beruht alſo auf Schlüſſen, und folglich auf Wahrſcheinlichkeitsſchlüſſen. Ganz ohne Grund

kann der Verſtand nicht urtheilen, der Grund eines Irrthum wird Schein genannt. Der Schein beſteht alſo immer in den unvollſtändigen Prämiſſen eines Wahrſcheinlichkeitsſchluſſes, welche die Urtheilskraft widerrechtlich ergänzt hat. (Wir können ſagen: aller Irrthum beſteht darin, daß wir etwas fälſchlich als nicht vorhanden voraussetzen, weil wir es nicht wahrgenommen haben, nämlich das Gegentheil von der Ergänzung des getheilten Oberſatzes im Wahrſcheinlichkeitsſchluß.)

Dadurch, daß wir allen Irrthum nur auf das Urtheilen und die mittelbare Einbildung beſchränken, bekommen wir ein freyes Feld der unmittelbaren Erkenntniß unſrer Vernunft, in welchem wir verſchiedene Arten der Ueberzeugung mit gleicher Gültigkeit neben einander können beſtehen laſſen, als Wiſſen, Glaube und Ahndung. Irrthum findet nur in der mittelbaren reflektirten Erkenntniß ſtatt, der ganze Streit um Wahrheit und Gültigkeit der Erkenntniß taſtet das innere Weſen der Vernunft gar nicht an, in dieſer iſt lauter Wahrheit unter einer oder der andern Form, des Endlichen oder Ewigen, des immer Beharrenden der Natur, oder des immer Wechſelnden der Schönheit.

Der Grund aller Mißverſtändniſſe liegt hier wieder darin, daß man empiriſche und transcendentale Wahrheit verwechſelt. Da man gewöhnlich meint, objektive Begründung der Urtheile fordern zu müſſen, ſo bezieht man den Streit zwiſchen Wahrheit und Irrthum auch auf dieſe, in der That aber betrifft er nur die empiriſche Wahrheit der Reflexion und ihre ſubjektive Begründung. Dieſe Unterſcheidung iſt das einzige Mittel zur Vertilgung des Skepti=

ciſmus aus der Spekulation. Der Skepticiſmus fußt immer auf der zugeſtandnen Prämiſſe, daß wir das Weſen der Dinge nicht zu erkennen vermögen, wie ſie an ſich ſind, und verdammt deswegen die Vernunft zu einem unvermeidlichen Zweifel in ſpekulativen Dingen, indem er die Beſchränkung unſrer Reflexion, und der empiriſchen Wahrheit, die Möglichkeit des Irrthums mit der Beſchränkung unſrer unmittelbaren Erkenntniß und unſrer transcendentalen Wahrheit, d. h., mit der endlichen Anſicht der Dinge verwechſelt. Wer einſieht, daß das Streiten über Wahrheit nur der Reflexion gehört, der wird ſeine Vernunft überhaupt nie der Ungewißheit Preis gegeben halten.

c) Die Theorie des Gefühls.

§. 85.

Kant macht uns aufmerkſam darauf, wie wichtig es für die Spekulation ſey, den Gebrauch der Worte, innere Empfindung und inneres Gefühl, gehörig zu ſondern, um das Gefühl vom Sinne zu trennen. Er zeigt, daß wenn wir das Schöne und Gute eben ſo empfinden wollen, wie das Angenehme, wenn wir alles Gefühl der Luſt und Unluſt in Empfindung verwandeln, wir damit ſchon das Princip aller praktiſchen Philoſophie und der philoſophiſchen Aeſthetik verloren geben, indem nichts als Empirie zur Grundlage der Geſetze des Guten und Schönen bliebe. Er hat aber damit nur einen Fall berührt, das Gebiet des Gefühls erſtreckt ſich weiter in unſerm Geiſte als auf die Beurtheilung von Luſt und Unluſt, es iſt für die Spekulation überhaupt höchſt wichtig, ſein wahres Weſen deutlich zu machen.

Wir finden oft unmittelbar etwas wahr oder falſch, ohne es ganz einzuſehen, ohne uns auf Beweis einzulaſſen, ohne uns nur genaue Rechenſchaft geben zu können, warum wir es ſo finden. Dies ſchreiben wir dem Gefühle zu. Wir haben dem gemäß ein Wahrheitsgefühl, welches uns ſehr häufig in unſern Urtheilen leitet, vorzüglich aber als Schönheitsgefühl und ſittliches Gefühl ſich anwendet. Wenn wir den ſittlichen Werth einer Handlung oder die Schönheit eines Gegenſtandes beurtheilen, ſo berufen wir uns dabey meiſtentheils nur auf das Gefühl; doch mit dem Unterſchiede, daß wir in Rückſicht des Werthes einer Handlung immer noch zugeben, es müßten ſich vollſtändige Gründe zur Rechtfertigung unſers Urtheils angeben laſſen, wenn wir auch jetzt nicht im Stande wären, ſie zu entwickeln, hingegen bey der Beurtheilung der Schönheit, z. B. eines Kunſtwerkes, geben wir zwar auch zu, daß ſich vieles zur Berichtigung des Urtheils wird ſagen laſſen, zuletzt aber verlangen wir hier den entſcheidenden Ausſpruch doch nur vom Gefühl, indem wir mit allen Begriffen und Beweiſen der Welt niemand ein Urtheil über Schönheit werden aufnöthigen können.

Worin beſteht nun dieſes Gefühl? was wollen wir damit? Die Hauptſache iſt, es vom Sinne gehörig zu trennen. Es war das ſchädlichſte Mißverſtändniß des engliſchen Empirismus, beſonders der Gegner von Hume, welche dieſes äſthetiſche und ſittliche Gefühl ſo genau beobachtet haben, daß ſie es immer für feinern Sinn, für Modifikation der Empfindung hielten, und die Deutſchen, denen überſetzte Weisheit meiſtens einleuchtender als eigne iſt, ſprachen ihnen lange nach, wiewohl wir faſt nur Entwickelung des eignen Sprachgebrauchs bedürfen, um die Sache ins klare

zu bringen. Fühlen ſetzen wir, wenn wir die Vergleichung ganz allgemein machen, dem Schließen entgegen. Der Schluß enthielt die Erzeugung eines Urtheils mittelbar aus andern, und zwar ſo, daß ich mir des Akts dieſer mittelbaren Vorſtellung wieder bewußt bin. Das Gefühl hingegen erzeugt ſeine Urtheile unmittelbar. Gefühl gehört alſo dem nämlichen Vermögen, welchem das Urtheilen und Schließen zukommt, nur daß ſich hier ſeine Thätigkeit ohne Vermittelung äußert. Gefühl nennen wir die unmittelbare Selbſtthätigkeit des Reflexionsvermögens, d. h., wie wir früher gezeigt haben, die unmittelbare Thätigkeit der Urtheilskraft. Das Gefühlvermögen iſt alſo keinesweges Sinn und Empfindung, ſondern willkührliche Reflexion nur in ihrer, dem vermittelten Schließen entgegengeſetzten, unmittelbaren Thätigkeit.

Wir können dem gemäß drey Arten des Gefühls unterſcheiden. Die erſte Art beruht nur auf dem Grade, wie weit ich mir eben jetzt der Gründe eines Urtheils bewußt bin, die zweyte iſt die unmittelbare Thätigkeit der ſubſumirenden, die dritte der reflektirenden Urtheilskraft.

Wenn ich jetzt eben ein Urtheil fälle, ſo kann ich nicht immer jedes Urtheil nach deutlich gedachten Schlußketten aus höheren Urtheilen bis zum Princip hinauf ableiten, ſondern es giebt irgend einen Theil der Schlußkette, wo ich mir jetzt gewiſſer Prämiſſen unmittelbar bewußt werde, und aus dieſen folgere; oft fallen mir wohl gar alle Prämiſſen im Gemüthe zuſammen, ich werde mir ihrer zwar nicht einzeln bewußt, aber aus der dunkeln Vorſtellung derſelben können wir doch einen richtigen Schlußſatz ziehen, der alsdann Ausſpruch des Gefühls genannt wird. Hieher gehört

erſtlich das ſittliche Gefühl, wornach das Gewiſſen unmittelbar den Werth einer Handlung abmißt, ohne ſich auf Rückrechnung aller Prämiſſen ſeines Urtheils einzulaſſen. Dahin gehört zweytens dasjenige, was man praktiſchen Takt nennt, den jeder für ſein Geſchäft ſo nothwendig braucht; wo jemand, der hinlängliche Stärke der Urtheilskraft beſitzt und Uebung damit verbindet, in verwickelten Fällen doch auf den erſten Anblick der Sache zu urtheilen weiß, und nun leichtlich richtiger entſcheidet, als wenn er mit vieler Mühe um ſein Thema herum geſchloſſen hätte, wie z. B. ein Arzt, der nach wenigen Fragen den Zuſtand eines Kranken genau zu beurtheilen weiß, ein Rechtsgelehrter, der die verwickelteſte Proceßſache nach einer Ueberſicht klar entſcheidet, oder ein Naturforſcher, der bey verwickelten Verſuchen, die er das erſtemal anſtellt, doch ſchon den Erfolg voraus anzugeben weiß, indem er ſich viele Analogien dunkel denkt, die er vielleicht nicht einmal im Stande wäre, ſich auf der Stelle klar zu machen. Ein ſolches Gefühl muß am beſtimmteſten da ſprechen, wo wir beym ſittlichen Gefühl alle Beſtimmungsgründe des Urtheils der Vernunft ſelbſt gehören, ſie alſo im Gefühl und ſeiner dunkeln Vorſtellung alle zur Beſtimmung des Urtheils mitwirken, dagegen, wenn ich mir die Prämiſſen in Schlußketten erſt einzeln denken will, vielleicht manche vergeſſen werden können, und ſo ein irriges Reſultat heraus kommt. Aber wenn das Gefühl ſich einmal täuſcht, ſo iſt, da ſeine Thätigkeit nicht in die Beobachtung fällt, der Fehler auch weit ſchwerer zu finden; dadurch wird es die geheime Werkſtätte, von der aus die Vorurtheile ihre Folgen verbreiten.

Zweytens, ſelbſt der ſubſumirenden Urtheilskraft muß zur Unterordnung des Falls unter eine gegebene Regel eine

unmittelbare Thätigkeit zukommen. Nur der Verſtand kann belehrt werden, indem man ihm allgemeine Regeln giebt. Wenn nun eine Regel gegeben iſt, ſo kann ich wohl auch wieder eine neue geben, welche lehrt, wie nach dieſer verfahren werden muß, aber endlich muß ich doch nach einer unmittelbar verfahren, d. h., die Urtheilskraft ohne vermittelnden Verſtand anwenden. Die Urtheilskraft zeigt hier eine unmittelbare Thätigkeit, nicht eigentlich indem ſie den Schlußſatz denkt, ſondern indem ſie den Unterſatz der Regel unterlegt, oder indem ſie ſchlechthin das Iſt im Urtheil denkt.

Drittens, ſubſumirende Urtheilskraft ſetzt doch immer Regel oder Begriff voraus, den der Verſtand gegeben hat, die Thätigkeit der reflektirenden iſt aber ganz unabhängig. Die zeigt ſich als Gefühl bey jedem Urtheil, das wir unmittelbar aus der Anſchauung nehmen, und bey jedem philoſophiſchen Grundurtheil, welches wir von der erkennenden Spontaneität der Vernunft entlehnen, z. B. bey dem Ich bin des Selbſtbewußtſeyns. Vorzüglich aber zeigt ſich dieſes Gefühl da, wo die Urtheilskraft nach einem Geſetze urtheilt, welches der Verſtand gar nicht als Regel auszuſprechen vermag, wo ſich vielmehr eigne Principien der Urtheilskraft finden. Dies iſt der Fall bey unſern Urtheilen über Schönheit, deren Idee ſich in keine nach Begriffen zu faſſende Regel ſchmiegt. Wenn alſo aus der Urtheilskraft für ſich, unabhängig vom Verſtande eigne Erkenntniſſe entſpringen, ſo läßt ſich deren Princip, wiewohl es nicht in der Anſchauung gegeben werden kann, doch nicht auf Regel und Begriff bringen, ſondern es entſpringt nur aus dem Gefühl ohne Begriff

und doch mit Nothwendigkeit. Dies iſt das Geheimniß des Urſprungs der Schönheit in unſrer Vernunft.

Wir ſagen alſo, das Gefühlvermögen iſt die unmittelbare Selbſtthätigkeit der Urtheilskraft, damit kommen wir aber mit der von vielen angenommenen Kantiſchen Theorie der Gefühle in Widerſpruch. Wir ſtimmen wohl darin mit ihm, daß er das Gefühl von Sinn und Empfindung trennt, aber wir können es nicht mit ihm nur auf Luſt und Unluſt beſchränken. Hätte Kant bemerkt, daß man ſtatt Gefühl der Luſt ganz im Allgemeinen auch Beurtheilung der Zweckmäßigkeit ſagen kann, ſo würde dieſer ganze Theil ſeiner anthropologiſchen Theorie anders ausgefallen ſeyn. Seine Expoſition des Gefühls im Verhältniß zur Empfindung iſt ganz einſeitig. Er ſagt: Gefühl iſt das ganz ſubjektive an der Vorſtellung, wodurch der Gegenſtand nicht erkannt wird, Empfindung hingegen iſt objektiv, die grüne Farbe der Wieſe gehört zur Empfindung, die Annehmlichkeit derſelben fürs Auge zum Luſtgefühl. Dieſe Expoſition iſt eigentlich nur für die Luſt am Angenehmen richtig, ſie kann aber überhaupt nicht auf Gefühl, ſondern nur auf Luſt und Unluſt bezogen werden, da doch das Gefühl noch ſehr manchen andern Gegenſtand hat außer der Luſt. In Kieſewetters Logik wird hiegegen gerade umgekehrt nach der Kantiſchen Theorie das Wahrheitsgefühl ſelbſt auf Luſt und Unluſt reducirt, indem man es ungefähr ſo erklärt: die Luſt an der harmoniſchen Zuſammenſtimmung unſrer Vorſtellungen beſtimmt uns, etwas für wahr zu halten. Dies iſt aber

wieder einſeitig, das trifft weder die Ausſprüche des prakti=ſchen Taktes noch des moraliſchen Gefühls. Das Wich=tigſte hierbey iſt die Folge für die Theorie der Luſtgefühle überhaupt. Kant nimmt dieſes Gefühl der Luſt als ein eig=nes urſprüngliches, von keinem andern abzuleitendes Ele=ment in der Organiſation der Vernunft an, und hat darin viel Beyfall gefunden, wir hingegen werden zeigen, daß es nichts als Urtheilskraft iſt, welche nach der Regel des Werthes entſcheidet.

Bayerische StaatsBibliothek

Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Fries, Jakob Friedrich,

Neue Kritik der Vernunft

Bd.: 1

1807

Coburg, Landesbibliothek -- B II 7
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11916130-2